Volume 48, no. 1 ISSN 0042-6032

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

J. den Boeft, Amsterdam
R. van den Broek, Utrecht
A. F. J. Klijn, Groningen
G. Quispel, Utrecht
J. C. M. van Winden, Leiden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
A. Davids, Nijmegen
R. M. Grant, Chicago
Marguerite Harl, Paris
J.-P. Mahé, Paris
Elaine Pagels, Princeton
D. T. Runia, Leiden
R. Staats, Kiel

published March 1994

E. J. BRILL
Leiden-New York

VIGILIAE CHRISTIANAE

A Review of Early Christian Life and Language

SCOPE

This quarterly journal contains articles and short notices of an historical and cultural, linguistic or philological nature on Early Christian literature posterior to the New Testament in the widest sense of the word, as well as on Christian epigraphy and archaeology. Church and dogmatic history will only be dealt with if they bear directly on social history; Byzantine and Mediaeval literature only in so far as it exhibits continuity with the Early Christian period. The journal will also contain reviews of important studies, published elsewhere. Each volume consists of 416 pages and appears in 4 quarterly issues.

MANUSCRIPTS

All manuscripts and editorial correspondence should be sent to the Secretary of the Editorial Board, Professor J. den Boeft, v. Effendreef 15, 2353 BM Leiderdorp, The Netherlands. Books for review should be sent to Professor J. C. M. van Winden, Haarlemmerstraat 106, 2312 GD Leiden, The Netherlands.

SUBSCRIPTIONS

The subscription price of Volume 48 (1994) is 170 guilders (approx. US $ 97.25) for institutions, and 120 guilders (approx. US $ 68.75) for private subscribers, plus 18 guilders postage and packing*. Subscription orders will be accepted for complete volumes only, orders taking effect with the first issue of any year. Orders may also be entered on an automatic continuing basis. Cancellations will only be accepted if they are received prior to the publication of the first issue of the year in which the cancellation is to take effect. Claims for replacement of damaged issues or of issues lost in transit should be made within ten months after the publication of the relevant issue and will be met if reserve stock permits.

Subscription orders may be made via any bookseller or subscription agency, or direct to the publisher: *E. J. Brill, Postbus 9000, 2300 PA Leiden, The Netherlands*

* Prijzen exclusief BTW.

BACK NUMBERS

For information concerning the availability and price of back numbers please consult the publisher's catalogue or contact the publisher direct. Back numbers are only available as complete volumes.

Expediters of the Printed Word, 2323 Randolph Ave, Avenel, NJ 07001 is US mailing agent. US postmasters are requested to send address corrections to them at the address given.

Second-class postage paid at Rahway, NJ.

Printed in The Netherlands

All prices and postage & handling charges are exclusive of VAT in EC-countries. (VAT not applicable outside the EC)

Vigiliae Christianae 48 (1994), 1-24, © E. J. Brill, Leiden

ARGUMENTS FOR FAITH IN CLEMENT OF ALEXANDRIA

BY

ERIC OSBORN

In the history of ideas, the defence of faith, which is offered by Clement of Alexandria, ranks beside that of Paul who, in Romans 4, sought to prove the primacy of the faith of Abraham over the law of Moses. Paul was supported by the Letter to the Hebrews, which claimed that not only Abraham, but all the notables of Jewish scripture were persons of faith. Yet faith found its first principle and perfection in Jesus. For Clement, just as the law was a *paidagogos* to the Jews, so philosophy was a *paidagogos* to the Greeks to bring them to Christ. In the second century, both *paidagogoi* were unhappy at their compulsory retirement, especially since they were required to leave their books behind for use by their younger replacement. Justin made it clear that the scriptures now belonged to Christians; Tertullian warned all that the scriptures were Christian property.

In philosophy, Justin and Clement used an identical formula to assert that whatever had been well said, belonged to Christians. Justin's *logos spermatikos* claimed Socrates and Heraclitus as Christians before Christ. Clement, in his *Stromateis*, claimed that the Greek schools had torn the limbs of truth apart; Christ brought them all together. The need for philosophical argument was self-evident for it would have to be used to prove itself unnecessary. The protest against the Christian acquisition of Greek philosophy was strong and found its centre exactly where Jewish protest against Paul was fixed—the inadequacy of faith. Clement's reply defended faith with philosophical arguments which he connected to the arguments which Paul and the Epistle to the Hebrews had used against a different opponent.

The move from the New Testament to Christian theology through the joining of New Testament ideas to Greek philosophy was, I think, the beginning of European thought, and the argument about faith stands in the centre of that development. Faith became an object of attack from philosophers because it claimed too much and from Gnostics because it

achieved too little. Clement of Alexandria's plea for the faith, which he had learned from his much-quoted Paul, is pervasive and of many strands. These strands have sometimes been separated between bible and philosophy[1] and subjected to limited scrutiny. My concern is to let the two sources speak together, to look at them in the light of recent discussion concerning Greek philosophy, and to solve a long-standing problem of false attribution, where Zeno is supplanted by Aristotle.

Christians were, according to the Platonist Celsus, always saying, 'Only believe', and never offering rational grounds for the acceptance of their creeds. Origen replied that not everyone could be a full-time philosopher, and that the scriptures were studied with logical rigour. Further, most people had neither time nor ability for rational inquiry and they must be helped (*Cels.* 1.9). Indeed, philosophers choose their school of philosophy on non-rational impulse, either because they have met a certain teacher or believe one school to be better than the rest (*Cels.* 1.10). Faith in the supreme God is a commendable thing, the writers of the Gospels were plainly honest men and Christian doctrines are coherent with the common notions of human reason (*Cels.* 3.39f.).

Clement's reply to the same criticism had been more complex. He needed more argument to meet the objections of Gnostics as well as philosophers to the high place which Christians gave to faith in their preaching, worship and discipline. He drew his account of faith from Paul (to whom he attributed the Epistle to the Hebrews), John, Plato, Aristotle, Theophrastus, Stoics, Epicurus and others. The philosophy of Clement's day, Middle Platonism, mixed Plato with Aristotle and the Stoics.

Faith was anticipation, assent, perception, hearing God in scripture, intuition of the unproved first-principle, discernment by criterion, dialectic and divine wisdom, unity with God.

Despite diversity of origin, all these moves in ancient epistemology had served a common end, that of finding a basis for knowledge and avoiding 'infinite regress'.

Clement was a Stromatist, not simply to hide things from unthinking Sophists, but because he wanted his different readers to learn from the similarities between their own ideas and Christian faith. 'To those who ask for the wisdom which is in us, we must present what is familiar to them so that, as easily as possible, through their own ideas (διὰ τῶν ἰδίων), they may reasonably arrive at faith in the truth' (*str* 5.3.18).

For Clement, as he begins the discussion in *Stromateis* 2 and takes it up again in *Stromateis* 5, argument and faith are necessary to one another. Argument for faith is still argument. His introduction indicates his approach. Philosophical proof is a benefit to minds rather than to tongues (*str.* 2.1.3). Just as fowls which scratch vigorously for their own food have the best flesh, so there is need for pain and effort by those who search for truth (*str.* 2.1.3). We need wisdom in all our ways (Prov. 3:5f.). Faith is the way and the fear of God is foremost (*str.* 2.2.4). The barbarian or biblical philosophy is perfect and true. Wisdom is the unerring knowledge of reality, of virtues and of the roots of things (Wisd. 7:17ff.; *str.* 2.2.5). Clement begins from the fear of the lord, as extolled in the Wisdom literature, which had already joined the faith of the Old Testament to Hellenistic philosophy (*str.* 2.2.4).

Divine wisdom is the universal guide. She requires rejection of earthly wisdom, conformity to reason, discriminating use of secular culture, departure from evil and, supremely, the fear of God (Prov. 3:5,6,7,12,23). Through wisdom God gives true understanding of existing things: 'a knowledge of the structure of the world and the operation of the elements; the beginning and end of epochs and their middle course; the alternating solstices and the changing seasons; the cycles of the years and the constellations; the nature of living creatures and behaviour of wild beasts; the violent force of winds and the thoughts of men; the varieties of plants and the virtues of roots. I learnt it all, hidden or manifest, for I was taught by her whose skill made all things, wisdom' (Wisd. 7:17-21). With these verses, Clement summarises 'barbarian philosophy' and the wisdom which leads to God who, although remote in essence, has come near to men (Jer. 23:23).[2] The riddles of divine utterance and the deep things of the spirit, he says, are secrets which exclude the unworthy. What is holy must be kept from the dogs. Heraclitus limited understanding to the few and seems to rebuke the many who do not believe; the prophets tell us that the righteous live by faith and without faith there can be no understanding. Without faith, said the writer to Hebrews, it is impossible to please God (*str.* 2.2.4-8).

Clement's eight arguments are the following:

First, *faith is preconception*, the substance of things hoped for.

Second, *faith is assent or decision*, and never a natural possession.

Third, *faith is hearing and seeing*, as the definition and narrative of Hebrews 11 make clear.

Fourth, *faith is listening to God in the scriptures.*
Fifth, a first principle *is to be unproved and unprovable.* To avoid infinite regress, there has to be a starting point which is grasped by faith.[3]
Sixth, *faith is the criterion* which judges that something was true or false.
Seventh, *faith is always on the move, from faith to faith*, moving up the ladder of dialectic. It is the grain of mustard seed which stimulates the soul to grow.
Eighth, *faith is fixed on God and in some way divine*, a source of *power and stability*. From the shifting sands of error, it moves to the firm ground of truth and there it remains.

All these arguments raise problems which show that they never were without ambiguity. In order to use them Clement had to decide what they meant; their close examination shows how many questions had to be faced in order to give an account of faith. The eight points also show how intricately scripture and philosophy are joined. Today it seems natural to divide the language of philosophy and the language of the bible.[4] For Clement the bible was the barbarian philosophy and logos linked the text of scripture to human reason. It was not possible to pluck instant fruit from the vines; there had to be planting, weeding, watering and all sorts of farming. It is a mistake, in the elucidation of Clement's complex ideas, to isolate philosophical argument from evangelical exhortation. Clement quotes Plato 600 times and Paul 1200 times; frequently they are quoted together.

1. *Preconception and hope*

Faith, says Clement, is denigrated by the Greeks but it is what they recognise as a deliberate preconception or anticipation (πρόληψις ἑκούσιος). Hebrews 11 has offered the same defence of faith: faith gives substance to our hopes (*str.* 2.2.8).

'Epicurus supposes faith to be a preconception of the mind, He explains this preconception as attention directed to something clear and a clear concept of something. He declares that no one can make an inquiry, confront a problem, have an opinion and indeed make a refutation without a preconception' (*str.* 2.4.16). Epicurus saw that without an anticipation one cannot inquire, doubt, judge. Isaiah insisted that there could be no understanding without faith (7:9) and Heraclitus

wrote 'Except one hopes for what is beyond hope, he will not find it, for it will remain impossible to examine and to understand' (Diels 18). This means that the blessed and happy man must be from the beginning a partaker of truth, believing and trustworthy (Plato, *Laws* 730bc). The *apistos* is hopeless in the arena of truth and is a fool (*str.* 2.4.16).

Hope depends on faith. Even Basilides, the Gnostic, saw that faith is the assent of the soul to things which are not present to the senses (*str.* 2.6.17). Basilides went wrong when he denied the freedom of faith and the decision which it involved. Faith is a wise preconception prior to comprehension (πρόληψις εὐγνώμων πρὸ καταλήψεως). It is an expectation and confidence in the only and all-sufficient God, whose beneficence and kindness are turned to us (*str.* 2.6.28).

The *function* of Epicurean preconceptions is to make knowledge possible, when the perceiver is confronted by a mass of sensations.[5] Preconceptions are 'a kind of ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, distinguished from other mental visions by their generic content.'[6] They claim to generate universals from streams of phenomena. By means of preconception we recognise different kinds of things. The mind selects from streams of atomic images to form the preconception which enlarges the act of perception.[7] Preconceptions become indispensable starting points. 'It is as a matter of fact, from Epicurus on, a philosophical commonplace that preconceptions are what make inquiry possible'.[8] Regrettably, they were no more impregnable against Skeptics than were other starting points, for the Skeptic simply claimed that he had different preconceptions and could not choose between them.[9]

There are three different theories concerning the *origin* of preconceptions. In the first account they are due to repeated sensation, in the second they are innate, and in the third they are ingrained.

(i) Preconceptions come from what has frequently been evident to the sense (D.L. 10.33). Each word brings to the mind a clear delineation which is a self-evident starting point, and which removes the danger of infinite regress (cf. *Ep.Hdt.* 37f.). We do not inquire about anything of which we have no prior knowledge. Sensations are marked off from one another and classified by means of preconceptions, which have been gained through repeated experiences of particular objects (D.L. 10.33). Other concepts may also be derived from preconceptions; even the gods are objects of refined perception.[10]

(ii) The late Stoicizing Academy speaks of innate preconceptions. For example, every race of men possesses, in its untaught state, a preconcep-

tion of the gods. 'Epicurus' word for this is *prolepsis*, that is what we may call a delineation of a thing, preconceived by the mind, without which understanding, inquiry and discussion are impossible' (Cicero, *ND* 1.44).[11] These preconceptions are *insitae* and *innatae.*

(iii) In between these positions is that of the Old Stoa. Chrysippus considered preconceptions to be ingrained (ἔμφυται) rather than innate, and was credited with clearing up confusion between preconceptions and conceptions (Plutarch, *Comm. not.* 1059C). 'There is no other "evidence" in the Old Stoic writers for a theory of any kind of "inborn" belief; their philosophy needs no such beliefs and should not be saddled with them.'[12]

Attempts to harmonise the different accounts of origin have been unsuccessful.[13] The first belongs to Epicurus, the second to the late Stoicizing Academy and the third to the Old Stoa. For the Epicurean, the world is perceived as divided into natural kinds which we recognise, for the Stoic, definition is a prerequisite for any inquiry. The Stoic idea aims to represent the world. The Epicurean idea simply responds to a stimulus in the world. The scholarly consensus that Stoics merely took over Epicurean preconception is seriously wrong.[14] We have no Epicurean text which sets out exactly the nature of preconception; but the empiricist, materialist position of the Epicureans should prevent them being assimilated by Stoicizing commentators. *Prolepseis* are concerned, not with mental states, but with states of affairs in the world.[15] *Prolepseis* organise *phainomena* either into natural kinds or into persistent conditions.[16] Anything more must be a conceptual invention. There is a difference between recognizing something in the world and conceiving something which represents it.[17]

The 'substance of things hoped for' in Hebrews 11 is a simple development from Pauline theology. Just as Abraham was justified by faith, so all Old Testament notables are heroes of faith.[18] The notion of anticipation (*vorauseilen, vorangehen, vorausnehmen*) is stressed by Bultmann in his sermons. 'To be a Christian, to believe, means to have hurried on ahead of the time of this world. It means to stand already at the end of this world.'[19] In this way faith becomes that victory which overcomes the world (1Jn 5:4).[20] As so often for Clement, Heraclitus, for whom hope is essential to understanding,[21] provided the link between philosophy and the bible.

Clement's adoption of *prolepsis* is not a blind appropriation, because there are different theories between which he must choose. For his own

reasons, Clement gives Epicurus a more Stoic doctrine than he had propounded; but he cannot (for anti-Gnostic reasons) concede that preconceptions are innate. Faith is *hekousios* and it is a clear vision of the future which links faith and hope. These claims lead on to the next two arguments.

2. *Assent and choice*

The preconception of faith is chosen. It is the assent of godliness, or saying 'yes' to God (θεοσεβείας συγκατάθεσις *str.* 2.2.8). Faith (*str.* 2.2.9) is an assent which unites[22] the believer to God. Faith provides a foundation by rational anticipatory choice. The decision to follow what is better is the beginning of understanding. Unswerving anticipatory choice (προαίρεσις) provides the movement towards knowledge (*str.* 2.2.9). Choice and decision had been important for Plato and especially for Aristotle (*Nic.Eth.* 1139a 31ff.).[23] Here Clement is concerned both to attack Gnostics and to convince philosophers. For Basilides, faith is innate and, as for Valentinus, inferior to knowledge. Both deny that faith is a matter of free choice (*str.* 2.3.10). For Clement, faith must be voluntary (*str.* 2.3.11).

The scriptures tell of free choice, and the scriptural command to believe is an invitation to assent or choose. With a willing spirit we choose life and believe God through his voice (*str.* 2.4.12). Following Hebrews 11, the faith of Abel, Enoch, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, Sarah, is celebrated. Clement continues with Joseph and Moses who also chose God's way of faith. Faith is in our power and shows its effects in a repentance which is freely chosen (*str.* 2.6.27). Both Platonists and Stoics say that assent is in our power (Chrysippus *frag.phys.* 992) (*str.* 2.12.54). Indeed all opinion, judgement, conjecture and learning is assent, which is faith. Unbelief shows that its opposite (faith) is possible, while it remains a mere privation and has no real existence (*str.* 2.12.55). Faith as the voluntary assent of the soul produces good works and right action (*str.* 5.13.86). We may note, in contrast (*str.* 5.5.28), that David says 'Be angry and sin not' (Ps. 4:5). This means, says Clement, that we should not give our assent to the impression of anger or confirm it by action.

Confession (*homologia*) to God is martyrdom (*marturia*). The soul which has lived purely, known God and obeyed his commandments is a *martus* by life and word. It sheds blood all along the way of life until

it goes from earth to be with God (*str.* 4.4.15). However, those (Marcionites or others) who choose martyrdom out of hatred for their creator, do not qualify as 'believing martyrs'. They have not known the only true God and die in futility. Nor are words enough. The true confession of martyrs is not what their voice utters, but the deeds and actions which correspond to faith (*str.* 4.9.71).

Knowledge, for Zeno (*SVF* i 68), is a form of grasping or comprehension, a *katalepsis* which cannot be overthrown by any argument. External objects produce impressions, which reach the governing-principle of the perceiver (*SVF* ii 56), who *assents* or judges that his impression corresponds to fact. Then, he grasps the impression and finally he knows. Zeno described the four stages, by extending his open hand which received the impression, then partly closing his hand to show assent, then clenching his fist to show cognition and finally grasping his fist with his other hand to show what knowledge was like (Cic.*Acad.* 2.145). Many things may be grasped and known by the senses, but never without assent, which we may give or withhold. Yet the living mind must admit what is self-evident as surely as scales sink under weights (Cic.*Acad.* 2.37f.). Some impressions are immediately certain; these cognitive or recognizable impressions virtually take us by the hair and drag us to assent (Sextus, *Adv.math.*, vii, 257).

Sense perceptions are like blows from outside to which the assent of the mind must be given from within (Cic.*Acad.* 1.40f.). The senses send their impressions to the mind which assesses their testimony. The wise man gives assent only to impressions which are cognitive and consequently he does not err. Ignorance is changeable and weak assent. While the wise man supposes nothing weakly, but securely and firmly (ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως), the inferior man is precipitate and gives assent without cognition.[24]

Assent is given by the ruling faculty of the soul (Aetius 4.21) mediating between impressions and impulses. 'Without assent there is neither action nor impulsion'.[25] Such assent means 'going along with' or 'committing oneself to' the truth of an impression. For the New Academy, assent was not an acceptable theory. Carneades had driven it as a wild and savage monster from their minds (*Acad.* 2.108). Arcesilaus denied the propriety of assent to any truth (*Acad.* 1.43-6). Assents are bad; suspension of judgement is good (Sext.Emp.*Pyrr.* 1.232-4). As well as assent, Clement gives an account of faith as choice,

when reason fails. We do not inquire into questions which are obvious, opaque, ambivalent, or which have one irrefutable side. If the cause for inquiry is removed in any of these ways, then faith is established, πίστις ἐμπεδοῦται (*str.* 5.1.5).

3. *Perception, hearing, seeing and believing*

Faith needs to perceive that to which its assent may be given. Faith is the scrutiny of things not seen (Heb. 11:1). Moses endured as seeing him who is invisible (Heb. 11:27). He who hopes, as he who believes, says Clement, sees with his mind both mental objects and future things. What is just, good, true is seen with the mind and not with the eyes (*str.* 5.3.16). Faith is prior to argument, and may be considered as a form of perception. For Theophrastus, Clement tells us, *aisthesis* is the *arche* of faith. From perception the *archai* come to our *logos* and *dianoia* (*str.* 2.2.9). While truth is found in *aisthesis, nous, episteme* and *hupolepsis, nous* is first by nature, even if for us *aisthesis* is first in the order of our experience. Sensation and *nous* are the essence of knowledge, sharing what is *enarges.* Sensation is the ladder to knowledge. Faith advances through things which are perceived, leaves assumptions (ὑπολήψεις) behind and comes to rest in truth (*str.* 2.3.13). While materialists grasp rocks and oaks in their hands to argue with idealists (*Sophist* 246a), faith provides a new eye, new ear and new heart which apprehend what eye has not seen nor ear heard nor has entered in to the heart of man (1 Cor. 2:9; Is. 64:4). By faith comes the quick comprehension of the disciples of the lord. They discern the false from the genuine, like money changers, who tell others what is counterfeit but who do not try to explain why, because only they have learnt the difference (*str.* 2.4.15).[26] Those who have ears to hear should hear. Epicharmus explains further that it is mind which sees and hears, while all else is deaf and blind. Heraclitus describes unbelievers as ignorant of how to hear or to speak, while Solomon (Sir. 6:33) links hearing with comprehension and wisdom (*str.* 2.5.24).

Such hearing comes from the son of God through the word of the lord and the preaching of the apostles; it ends in faith (Is. 53:1; Rom. 10:17, 14, 15). Word and preaching need cooperation. As in a game of ball the thrower must have someone to catch, so faith catches what it hears and is a cooperating cause in the gaining of truth (*str.* 2.6.25).

Faith is the ear of the soul, whereby he who has ears to hear may hear, and comprehend what the lord says.[27] Faith of teacher and of hearer work together to the one end of salvation. Paul speaks of the mutual faith which he shares with the Romans (Rom. 1:11f.).

Faith directs the sight of the soul to discovery. Obstacles like jealousy and greed must be cleared away (*str.* 5.1.11). So there are to be no pearls cast before swine; the natural man does not receive the things of God (*str.* 1.12.56 also 5.4.25). All, both barbarians and Greeks, who have spoken of divine things, have veiled their account of first principles in riddles, symbols, allegories, and metaphors (*str.*5.4.21). The common crowd will stay with their five senses; but we must go within the veil. Plato excluded the uninitiated who thought that all existence could be grasped by their hands. God cannot be known by those who are limited to their five senses. The son revealed the father in the flesh but he is known only in the spirit. We walk by faith, not by sight (*str.* 5.6.34).

Earlier, in Justin, we may note how the transition from Platonism to the prophets is made by the certainty that νοῦς νοητὰ ὁρᾷ καὶ νοητῶν ἀκούει.[28] In scripture the language of seeing and hearing is present on every side. Paul speaks of the new eye and ear, of looking to things unseen and eternal, even of visions in the third heaven. Hebrews 11 is full of the evidence of what is unseen. Blindness and deafness are the epistemological illnesses of the Gospels. At the last judgement, condemnation is pronounced on those who did not see, in the hungry, thirsty, lonely, naked, sick and prisoner, the presence of their lord.[29]

4. *Faith and scripture*

Perception leaves us with the question: where is God to be seen and heard? God is the first object of faith and the arguments for faith only work because God has spoken in scripture. Here we receive the voice of God as irrefutable proof. The strength of scripture is, like the call of the Sirens, greater than human power; it disposes hearers, almost against their wills, to receive its words (*str.* 2.2.9).

Plato (*Tim* 40de), says Clement, claims that it is possible to learn the truth only from God or from the offspring of God. We are confident in the divine oracles which we possess and the truth we learn from the son of God, a truth which was first prophesied and then made clear (*str.* 6.15.123).

The disciples of Pythagoras found in his αὐτὸς ἔφα a sufficient ground for faith. Therefore the lovers of truth will not refuse faith to a master worthy of faith, the only saviour and God (*str.* 2.5.24). From him come the word of the lord, the preaching of the apostles, and the hearing which turns to faith (Is. 53:1; Rom. 10:17,14,15) (*str.* 2.6.25).

In general, faith and proof may depend on either knowledge or opinion. From the scriptures we have proof based on knowledge in an obedience which is faith in God (*str.* 2.11.48). Even the simplest faith has this knowledge or rationality. The highest proof produces *episteme* through scriptures and leads on to *gnosis* (*str.* 2.11.49). Faith cannot be overthrown because God comes to our help in scripture (*str.* 5.1.5). It would be wrong further to disbelieve God and ask for proofs from him (*str.* 5.1.6).

Clement's strong claims for scripture might be assisted in two ways. First, it was common in the ancient world to look to literature as a source of all knowledge.[30] Secondly, Christians (notably Justin) took over Jewish scriptures which were studied as the oracles of God, a complex totality of truth. These had ceased to belong to the Jews and had become Christian property. Irenaeus, Clement and Tertullian saw them as crowned by the writings of the New Testament. The central problem, which Clement raises with striking clarity, is the relation between divine oracle and the philosophy, which for him means argument. Plato, he shows, had established the conjunction. In Philo, oracle almost swallows philosophy, and in the Gnostics there is nothing but oracle. Clement stays close to Plato and insists that we should follow the wind of the argument wherever it leads. Philosophical argument is never optional: we should have to argue in order to show it to be unnecessary (*str.* 6.18.162).

For Clement the divine oracles are alive. His enthusiasm for scripture is enhanced by its novelty. He writes with the wonder of the poet John Keats, 'On first looking into Chapman's Homer'. Faith, says Clement, is active through love in writing or speaking the word (*str.* 1.1.4). The prophets and disciples of the spirit knew by faith (*str.* 1.9.45). We are taught by God, instructed by the son of God in the truly 'sacred letters which are the scriptures' (*str.* 1.20.98). Faith in Christ and the knowledge of the gospel provide explanation and fulfilment of the law. As Isaiah says, unless we believe, we do not understand. We must believe what the law prophesies and delivers in oracles in order to understand the Old Testament, which Christ, by his coming, expounded.

Indeed faith in Christ and the knowledge of the gospel are the exegesis of the law and its fulfilment (*str.* 4.21.134).

At the same time philosophy is at least as important as oracle. The scriptures provide the real philosophy and true theology if we read them often, put them to the test by faith and practise them in the whole of our lives (*str.* 5.9.56). He who believes scripture and the voice of the lord may be trusted. Scripture is the criterion and first principle, and not subject to criticism. It is reasonable to grasp by faith the unprovable first principle and to receive from it demonstrations about the first principle. In this way we are trained to know truth by the voice of the lord (*str.* 7.16.95). We have already arrived at the next argument.[31]

5. *Faith and proof*

Scripture makes claims about God and salvation. How can these be rationally accepted? The faith of Abraham points to one cause and principle of all things, to the self-existent God, who justifies the ungodly, raises the dead and creates out of nothing. God, says Clement, who is remote in his being, has come near to us (Jer. 23:23f.). Moses, on the mountain, entered into the darkness, into the inaccessible ideas about existence (*str.* 2.2.6). Hidden truth may now be learnt (Prov. 1:2-6; *str.* 2.2.6). With the Holy Spirit, it is possible to search the deep things of God (1 Cor 2:10). That which is holy is not for dogs (*str.* 2.2.7). Understanding follows faith (Is. 7:9).[32]

For the first-principles of things are not proved or provable. They are not known by practical *techne* or by *phronesis* which handles changeable things: the first principle or cause of all things is known by faith alone.[33] All knowledge may be taught, and what is taught is based on previous knowledge. The first principle was not known to Greeks like Thales or Anaxagoras. Since no one can know and teach first principles, we must call no man our master on earth (*str.* 2.3.13). Wisdom, which begins from the fear of the Lord, the grace and word of God, is faith.

God, we are told later, in *Stromateis* 5, gave us life and reason; he wished that our life be both reasonable and good. From Justin's *logos spermatikos* onwards, this was the dominant theme of early Christian thought: reason and goodness stand together. The logos of the father of all things is not just a spoken word but his wisdom and transparent

goodness, his divine and sovereign power, his almighty will, conceivable even for those who do not confess him (*str.* 5.1.6). Man's own rational power is limited. Paul declared God's judgement on the fragile wisdom of the disputers of this world. In similar vein Numa, king of the Romans, rightly built a temple to faith and peace, which are the opposites of the worldly debate. Abram was justified by faith, recognised God as superior to creation and scored an extra Alpha to be called Abraham. He had always been interested in the heavens; when he grasped the simplicity and unity of God, he received a second Alpha and a new name. The link of justification and the indemonstrable first principle is an important clue to the meaning of faith (*str.* 5.1.8). While Empedocles claimed truth in his myths, he declared that the inclination to faith (πίστιος ὁρμή) is resisted by the mind (*str.* 5.1.9). So Paul put his faith not in the wisdom of men, but in the power of God, which alone and without proofs can save.

In his logic note-book of *Stromateis* 8, Clement expands his claim that first principles cannot be proved or else they would not be first principles but dependent on something prior to them. This is the simplest argument for faith. It is not a proof of God's existence, but a proof that God, because he is God and ultimate first principle, is only accessible to faith (*str.* 8.3.6f.). An account of unprovable first-principles had been central to the logic of Aristotle, as stated in the Metaphysics. 'There cannot be demonstration of everything alike: the process would go on to infinity so that there would still be no demonstration' (*Met* 1006a6), and elaborated in *Posterior Analytics* 2.19.100a,[34] where it is insisted that there must be unproved first-principles. These are of two kinds: principles on which reasoning works (non-contradiction and excluded middle) and axioms (mathematical and ethical).

The final chapter of *Posterior Analytics* bases all knowledge on *sensation*, which is an 'innate discriminatory capacity', distinguishing one thing from another. From memory and experience, we come to know the 'whole universal that has come to rest in the soul (the one apart from the many, whatever is one and the same in all those things)' (*Post.an.* 2.19.100a); beginning from particulars, we perceive universals, then categories which are 'the ultimate first principles of all that exists, *qua* existing' (*Met* 1005b10). In the end 'Now besides *episteme* only *nous* infallibly gives truth, therefore *nous* is the source of all knowledge, the *arche* of the *archai*'.[35]

Aristotle's account of dialectic and first principles has been explored in a recent study.[36] Dialectic cannot find the first principles of science, which must be self-evident, and be grasped as true and necessary in themselves. First principles are grasped by *nous* (*Post.An.* 100b5-17). The self-evident will not seem self-evident to us before we grasp it. Empirical inquiry, induction, dialectic are ways to first principles; but they do not make a first principle self-evident. They may serve as stimuli or occasions for intuition. For Plato, dialectic, through its coherence, could justify first principles;[37] Aristotle denies this because dialectic is shaped by the common beliefs from which it starts and these beliefs are always open to challenge. 'Aristotle's assumptions about knowledge and justification do not seem to yield a solution to the problems he has raised for himself; either the sort of intuition he advocates is indefensible or (if the right defence is found) it is superfluous'.[38]

However Aristotle seems to take a new direction in *Metaphysics* 4. In his account of first philosophy he uses a new method, which may be described as 'strong dialectic' and 'which differs from pure dialectic in so far as it selects only some of the premisses that pure dialectic allows'.[39] Strong dialectic considers that the right kind of coherence can justify the truth of a belief and will explain the kind of argument which Aristotle assigns to first philosophy. While Aristotle never explicitly renounces his early foundationalism (which is inconsistent with strong dialectic), 'the anti-sceptical arguments in *Metaphysics* IV show that at any rate he does not consistently adhere to the foundationalism of the *Analytics*'.[40] His practice of strong dialectic may be defended on the ground that his first principles and methods provide a basis for the criticism of his own conclusions. However the problem remains for us today: if we have no alternative to dialectic as a method, we face his difficulties about first principles.[41] Clement is close to the central puzzle, since together with faith and dialectic, he states the need for 'true dialectic, which is philosophy mixed with truth' (*str.* 1.27.177).

By argument and faith, Clement continues, we reach the first principle of all things (*str.* 2.4.14); the errors of Thales show that there is no other way. Faith is a grace which goes beyond the indemonstrable principle to what is entirely simple, and in no way material. The point of Clement's argument is that it shows how faith and God are correlative. For Paul, faith depends on the God who justifies the ungodly (Rom 4:5), raises the dead and creates out of nothing (Rom 4:17). Such a God is the ultimate first principle and not accessible except by faith.

6. *Judgement and criterion*

The first principles which faith grasps are the elements of truth. They may therefore be used to test other claims to truth. The faith which holds them becomes the criterion for which Hellenistic philosophy sought.[42]

Aristotle, according to Clement, says[43] that the *krima* which follows the knowledge of a thing and affirms it to be true is faith. Faith, then, is the criterion of knowledge and greater than knowledge because it determines whether knowledge is true or false (*str.* 2.4.15). The only possible reference in Aristotle seems to be in *Top.* 4.5,126b: 'Similarly also the belief will be present in the opinion since it is the intensification of the opinion; so the opinion will believe. Further the result of making an assertion of this kind will be to call intensification intensified and excess excessive. For the belief is intensified; if therefore, belief is intensification, intensification would be intensified'.[44] This is an unlikely source for Clement's simple claim.

There remain four possibilities behind Clement's account. First, it may refer to a lost text of Aristotle. Secondly, it may be a development from what Aristotle said about the importance of a canon. When speaking of the construction of the soul, he talks of the carpenter's straight rule which can test both straight and curved lines, while a curved rule can test nothing (*anima* 1.5,411a). Thirdly, the claim may come from a rhetorical source. When an orator offers an argument, we call it a *pistis*, because we are intended to *pisteuein* the conclusion after being convinced by the argument. It is from our *pistis* that we judge the strength of the argument and the *episteme* of its author.[45] Finally, because the argument is strongly Stoic, it is probable that a Stoic argument has simply been attributed to Aristotle in error. Inaccurate citation was common in Clement's day.[46]

The Stoic origin of the argument can now be asserted with confidence.[47] The same argument, in an extended form, is attributed by Cicero to Zeno (*Acad.* 1.41f.) and set out in these terms:

1. Assent is a voluntary act.
2. Not all sensible presentations are worthy of faith (*fides*).
3. Only those, which possess clarity and are recognisable presentations, are worthy of faith.
4. Sensation, firmly grasped or recognisable, is knowledge (*scientia*), irremoveable by reasoning. All other sensation is ignorance (*inscientia*).

5. The stage between knowledge and ignorance is *comprehensio*, and it alone is credible *'sed solum ei credendum esse credebat'* (*Acad.* 1.42).
6. Hence Zeno granted *fides* also to the senses, because it let go nothing which was capable of being its object, and because nature had given a *canon* (or *criterion*) and a first principle of itself from which the first principle of a thing might be impressed on the mind.

Finally, Cicero, following Antiochus, remarks that 'the Stoic system should be considered a correction of the Old Academy rather than another new teaching' (*Acad.* 1.43). This makes the attribution to Aristotle easy to understand.

Clement's summary of this argument, which he would have learnt from a Greek source similar to that of Cicero, is brief: the judgement concerning the truth of a presentation judges whether it is faithful and this verdict is reached by faith, using its own criterion. Here the argument from assent seems to be repeated, using κρῖμα instead of συγκατάθεσις, so that faith becomes criterion.

Canon and *criterion* dominated Hellenistic philosophy, for they indicated the way in which objective truth might be tested.[48] The canon of Epicurus set out criteria to test truth and falsity. Clement speaks similarly of the canon of the church which is the confession of the essential articles of faith (*str.* 7.15.90). For example, the criterion of faith works at scripture to present a coherent account which follows from faith's first principle. The lover of truth must exercise strength of soul, strict adherence to faith's rule, critical discrimination between true and false, and a sense of what is essential. Heretics do not follow logical rules and plain argument. The believer will not abandon the truth to which the Word has appointed him, but stands firm, grows old in the scriptures, lives by the gospel and finds proofs in the law and the prophets. He must never defile the truth or canon of the church. Heretics do not enter by the main door of the church, the tradition of Christ, but cut a side door through the wall (*str.* 7.17.106). The pious forger of the 'Secret Gospel of Mark' took this reference to a hole in the wall literally and one modern writer has tumbled in after him.[49] The failure of the heretic is a twofold logical error, through failure to use a true criterion and failure to observe simple rules of argument.[50]

7. *Faith, knowledge and love*

Faith as criterion could have a negative function. For Clement, its use was primarily positive. Faith was needed as the beginning of exuberant

growth, strenuous thought and virtuous living. Clement attacks those who want bare faith alone, who are not prepared to cultivate and farm the vines they plant, but wish to harvest fruit immediately (*str.* 1.9.43). In contrast, the true dialectic, which is philosophy mixed with truth, ascends and descends (*str.* 1.28.177).

(i) Faith and dialectic

Faith becomes knowledge (*gnosis*) for which it has provided a good foundation. It moves on towards knowledge by a process of dialectic. Clement has been well known for his account of the way in which faith grows to knowledge in his Christian savant, the true gnostic. Intellectual progress comes through dialectic and scripture. For Justin and Clement, scripture is the mind and will of God (*dial.* 68); it replaces the Platonic forms.

We have noted differences between Plato and Aristotle on the use of dialectic. Plato believed that dialectic could reach the highest first principle; Aristotle did not. Yet for both, intuition was needed at the top of the logical ladder, so Clement used both Plato and Aristotle. Plato took him to the unknown and ineffable God who, according to Acts 17, was declared in Jesus Christ (*str.* 5.12.81f.); in another place the via negativa is taken to the monad, then to the dimension of Christ, then to the void, and then to a perception of the Almighty (*str.* 5.11.71).

For later Platonism, dialectic is concerned with the upward movement of the *Republic*, where hypotheses are destroyed to be replaced by more ultimate principles.[51] This is what Clement means when he speaks of the true dialectic, which is applied to scripture: universal principles like the Sermon on the Mount and the love commandment would stand at the top, while particular injunctions would stand at the bottom. Yet at the same time there is downward movement to particular points, as in the demolition of Gnostic *koinonia* (*str.* 3.5.42). In *Phaedrus, Politicus, Sophist*, and elsewhere, dialectic is also concerned with dividing and joining specific kinds. Definitions are ladders which proceed downwards to these kinds.

(ii) Faith as a virtue

As indicated earlier, the theme of early Christian thought was that God required both reason and goodness. Faith is the royal wisdom described by Plato.[52] Those who have believed in Christ are *chrestoi*, as those cared for by the true king are kingly. What is right is lawful because the law is right reason. Law is the king of all (Pindar, fr. 169). For Plato and the Stoics, only the wise man is king and ruler (*str.* 2.4.18).

Plato (*Laws* 630bc and *Rep* 475bc) commends faithfulness. Faith is the mother of virtues (*str.* 2.5.23). Faith is divine and cannot be eroded by worldly friendship or fear. Love makes men believers, and faith is the foundation of love (*str.* 2.6.30). Faith is the first movement to salvation. It is followed by fear, hope, repentance, temperance, patience and finally love and knowledge (*str.* 2.6.31). The sequence of the virtues may also be seen as faith hoping through repentance, fear through faith: patience and practice lead on to love (*str.* 2.9.45). Both faith and gnosis look to the past in memory and to the future in hope (*str.* 2.12.53).

Hermas (*Vis.* 3.8.roughly), Clement continues, describes faith as the virtue by which the elect are saved; it is followed by continence, simplicity, knowledge, innocence, modesty, love, all of which are the daughters of faith (*str.* 2.12.55).

God (*str.* 5.1.13) is love, and known to those who love; he is faithful and known to those who are faithful. We are joined to him by divine love, so that by like we may see like. God's temple is built on the threefold foundation of faith, hope and love (*str.* 5.1.13).

After having presented testimonies from the Greeks about faith Clement adds only a few about hope and love. Plato speaks of hope about life after death in several places: *Crito* 48b, *Phaedrus* 248f, *Symp.* 206c-208b; *Theaet.* 150bc (*str.* 5.2.14).

(iii) Faith to faith

Faith and knowledge are inseparable, as are the father and the son (*str.* 5.1.1). Faith is twofold, for Paul speaks of righteousness which is revealed from faith to faith (Rom. 1:17). A common faith, says Clement, is the foundation; this is indeed what Paul is saying. Paul is concerned with unbroken continuity and the dimensions of a new world,[53] rather than with two separate stages of development. The perfection of faith comes from instruction and logos. Faith saves men and removes mountains (*str.* 5.2.1). Faith stimulates the soul like a grain of mustard and grows to greatness in it, so that the words about things above rest on it (*str.* 5.2.1). Faith (*str.* 5.1.11) is not inactive (ἀργή) and alone. It seeks and finds. Sophocles says that what is sought may be captured but what is neglected escapes. The sight of the soul must be directed towards discovery and freed from the obstacles in its way (*str.* 2.2.9).

The just live by faith. We must not hold back, but believe so that our souls are saved (Heb. 10:32-9). The endurance of faith (Heb. 11:36-40; 12:1,2) looks to Jesus the pioneer and perfecter of faith (*str.* 4.16.103). The faith which by love ascends to knowledge is desirable for its own

sake. If we had to choose between the knowledge of God and eternal salvation we should choose knowledge. The soul never sleeps. The constant exertion of the intelligence is the essence of an intelligent being (*str.* 4.22.136); this is the divine perfection to which we are called.

(iv) Perfection of faith (*paid.* 1.6.25-52)

Faith brings life and is perfect in itself. For the believer after death there is no waiting, since, through the pledge of life eternal, he has anticipated the future by faith. Faith goes from promise to enlightened knowledge to final rest. Instruction leads to faith, which goes on to baptism, and then to the training of the holy spirit. Faith is the one salvation of all men and guarantees equality in communion with God. As Paul says, we had the law as our *paidagogos* until faith came; now as God's children through faith, we are all one in Christ. There is no distinction between those who are enlightened and those who are at an animal or psychic level. All who have abandoned carnal desires are equal and spiritual in the presence of their lord. They have been baptised by one spirit into one body (1 Cor. 12:13). Paul explained Christian maturity when he told us to be children in wickedness, but men in understanding (1 Cor. 14:20). The childish things which he has put away (1 Cor. 13:11) are not smallness of stature or age. Because he is no longer under the law (Gal. 4:1-5), he has lost the fear of childish phantoms of the mind. To be a grown man is to be obedient to the word, master of oneself, to believe and be saved by voluntary choice, to be free from irrational fear, to be a son and not a servant (Gal. 4:7). Childhood in Christ is full maturity, instead of infancy under the law. The infant milk of children in Christ (1 Cor 3:2) is difficult to relate to the perfection of milk and honey (*paid.* 1.6.24f.). Clement finally goes into physiology to explain the link. The Christian life in which we are being trained is a system of rational[54] actions and an unceasing energy which is faith.

Greek philosophy cleanses and prepares the soul for faith. Then truth builds knowledge on the foundation of faith (*str.* 7.3.20). Faith does not search for God, but confesses and glorifies him. Knowledge starts from faith and goes on to love, the inheritance and the endless end (*str.* 7.10.55). Faith is a comprehensive knowledge of the essentials; knowledge proves what it receives from faith and goes on to certainty (*str.* 7.10.57). Yet faith remains supreme, although some have deviated from the truth in their zeal to surpass common faith (*str.* 7.16.97).

8. *Strength and stability*

For critics like Celsus, faith was a weaker thing and the affliction of feeble minds.

(i) Power of God.

Faith is the power of God (cf. 1 Cor. 2:5) and the strength (ἰσχύς) of truth. It moves mountains and determines what we receive. According to our faith, we receive (*str.* 2.11.48). Paul, says Clement, pointed faith away from the wisdom of men to the power of God, which alone and without proofs, can save (*str.* 5.1.9).

(ii) Stability and blood.

The mature Christian (the true 'gnostic') is fixed firmly by faith (πέπηγεν) (*str.* 2.11.51) while the man who thinks that he is wise and does not willingly attach himself to truth, is moved by uncertain and capricious impulses (*str.* 2.11.51). While faith and knowledge make the soul constant and uniform, error brings instability and change. Knowledge brings tranquillity, rest and peace (*str.* 2.11.52). 'Therefore also to believe in him and through him is to become a unit, being indivisibly made one in him; but to disbelieve means separation, estrangement, and division' (*str.* 4.25.157). Here the drive to unity with the One has clear Platonic overtones. To those who believe and obey, grace will overflow and abound (*prot.* 9.85). 'Your faith has saved you' was said to Jews who had kept the law; those who lived blamelessly needed only faith in the lord (*str.* 6.14.108). Faith is the *stasis* of the soul concerning what is (*str.* 4.22.143). Yet it is a strange stability. The crown of thorns which the lord wore is a type of our faith, of life because of the tree, of joy because it is a crown, of danger because of thorns. No one can approach the word without blood (*paed.* 2.8.73).

(iii) God in us

The aim of faith is assimilation to God, as required by Plato, and the end is the restitution of the promise effected by faith (*str.* 2.22.136). Faith grants divinity to the believer. Those, who are taught by the son of God, possess the truth, for he is the person of truth (*str.* 6.15.122). On the believer rests the head of the universe (we have the mind of Christ, 1 Cor. 2:16), the kind and gentle word who subverts the craftiness and empty thoughts of the wise (*str.* 1.3.23; 1 Cor. 3:19f.).

Conclusion

The concept of faith aims at simplicity. Hope, assent, perception, hearing, testing, and the mustard seed which grows—all these seem

straightforward ideas. Yet the concept is tied at every point to interesting philosophical problems and there is always a variety of interpretations between which Clement has made a rational choice. To these Clement adds his own contemporary controversy with Basilides, who wants faith to be a natural endowment, and Gnostics, who divide faith from knowledge. It is not the case, as some *Quellenforschung* has suggested, that Clement has collected unambiguous arguments from different sources. Clement's arguments make at least one good point. Preconception is a proper part of epistemology. Assent or choice is essential to Christian faith, which is always a matter of confession. Perception of God is a part of faith. There is a tension between the claim that faith is concerned with what is not seen but anticipated and the claim that God is indeed heard and perceived; this is inescapable if the Christian message of both present and future eschatology be understood. Scripture stands as the rational link with God; yet as divine oracle it has symbolic content. The argument to an unproved *arche* does not prove God, but shows why Pauline faith and God go together. Faith serves as a criterion to discern true from false. The growth of faith follows the word where it leads. The final link of faith and God guards against triumphalism and preserves the dialectic of Christian existence which lives by dying. Clement has no trouble joining the faith of the scriptures with the faith of philosophers. A unity had already been achieved within the Wisdom literature; he added, to the concept of the bible as the barbarian philosophy, the theology of Paul, the wisdom of Christ crucified. Like all second century theologians, Clement thought that a God, who had become incarnate in Jesus, was more credible than a creator who had not cared enough to redeem the world he had made. Hellenistic philosophers were concerned to find arguable alternatives to the negative arguments which Skeptics produced and the rivers of words which flowed from Sophists. Epistemology had a continuing urgency in their studies. Their several proposals were taken up by Clement, fortified by Plato and Aristotle, linked with scripture and turned into arguments for faith. Faith remained central to Clement in his deep dependence on Paul. 'Faith is strength to salvation and power to eternal life' (*str.* 2.12.53). Abraham's faith, as Paul indicated, was in the only God who showed his absolute sovereignty in the justification of the ungodly, creation out of nothing and the resurrection of the dead. This God is the first cause of all that exists, the ultimate first principle. Faith is not inferior to other ways of knowing, but the only way to know the sovereign God[55].

NOTES

[1] As in my *The philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957) and S.R.C. Lilla's *Clement of Alexandria, A study of Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971).

[2] While drawing on Philo, his main point (on the coming near of the unapproachable God) is not from Philo.

[3] Much ancient theory of knowledge was deductive and took geometry as its model. There had to be axioms.

[4] Herein lies the limitation of K. Prümm's useful study, Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien, *Scholastik* 12 (1937), 17-57. The same weakness in other work has already been noted above.

[5] A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs* (Bonn, 1972), 103.

[6] D.K. Glidden, *Epicurean prolepsis*, Oxford studies in ancient philosophy, III, (Oxford, 1985), 194.

[7] Ibid., 205.

[8] Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 1, 89.

[9] Sextus Empiricus, *adv. math.*, 8.331f. See Long and Sedley, 1, 249.

[10] A.A. Long, *Hellenistic philosophy* (London, 1974), 25.

[11] Translation, Long and Sedley, *Hellenistic philosophers*, 1, 141.

[12] J.M. Rist, *Stoic philosophy* (Cambridge, 1969), 139. F.N. Sandbach shows that ἔμφυται here means 'ingrained' or 'implanted'. See Ἔννοια and πρόληψις in the Stoic theory of knowledge, CQ 24(1930), 44-51.

[13] A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs* (Bonn, 1972), 39.

[14] D.K. Glidden, *Epicurean prolepsis*, 179f.

[15] Ibid., 201.

[16] Ibid., 210.

[17] Ibid., 212.

[18] They were not made perfect, nor did they receive the promise. The new situation of Christian hope is set out in 2 Cor. 3.1-18. Paul's hope belongs to a minister of the new covenant which is marked by freedom, boldness and boasting. See R. Bultmann, *TWNT*, 2, 528.

[19] R. Bultmann, *Marburger Predigten* (Tübingen, 1956), 170f.

[20] Anticipation is also the theme of J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München, 1964), 9-30.

[21] The influence of Heraclitus on Clement is strong. See for an introductory statement P. Valentin, Héraclite et Clément d'Alexandrie, *RSR*, 46 (1958). Heraclitus was important for, and transmitted by, the Stoics.

[22] ἑνωτικὴ συγκατάθεσις. Declining Stählin's emendation ἐννοητική, as do Mondésert and Prümm.

[23] Prümm, Glaube 23.

[24] Stob. 2.111f., Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 1, 256.

[25] Plutarch, *Stoic. Repug.* 1057A, Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers* 1, 317.

[26] 'The artist makes us see what is, in a sense manifestly and edifyingly *there* (real), but unseen before, and the metaphysician does this too'. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals* (London, 1992), 433.

[27] Homer, says Clement, uses 'hear' instead of 'perceive', a specific form of perception instead of the generic concept.

[28] Dial. 4; see Osborn, *Justin Martyr* (Tübingen, 1973), 26 and W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, *Hermeneia*, FS Otto Regenbogen (Heidelberg, 1952), 181.

[29] A useful philosophical treatment of this kind of perception is found in, William P. Alston, *Perceiving God, the epistemology of religious experience* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1991).

[30] Poetry was 'a massive repository of useful knowledge, a sort of encyclopedia of ethics, politics, history and technology'. E.A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford, 1963), 27, cited by R. Bambrough, *Reason, truth and God*, 122. While this might not help strict folllowers of Plato, who banished poets from his city, Clement quotes poets incessantly.

[31] Before moving on, we should note that the distinction between divine oracle and true philosophy was and remains central to the Christian use of scripture.

[32] Clement turns the virtue of faith into a necessity for knowledge. God is not to be found except by abstraction from earthly things and by entering the abyss of faith and the dimension of Christ (*str.* 5.11.71).

[33] For Aristotle, a first principle is also a cause. See Guthrie, *History*, 6, 178. Prümm does not see why for Clement, as a Platonist, the ground of knowledge has to be the ground of being. See Prümm, Glaube, 28.

[34] 'The last chapter of the *Posterior Analytics* is ... a confession of his epistemological faith, a statement of the source from which in the last resort all knowledge springs.' W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, 6, *Aristotle, an encounter* (Cambridge, 1981), 179.

[35] Guthrie, *Aristotle*, 184.

[36] T.H. Irwin, *Aristotle's first principles* (Oxford, 1988).

[37] Plato's dialectic had gone on to the form of the good; but Aristotle would not do this (*EN* 1095 a 26-28).

[38] Irwin, *First principles*, 149.

[39] Ibid., 476. Aristotle, says Irwin, gives an inversely proportional amount of space to problems which he regards as important.

[40] Ibid., 482.

[41] Ibid., 484.

[42] See Sext. Emp. 7.29 and J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), 133-51.

[43] Theodoret attributes this formula to Aristotle (*Graec.affect.cur.* 1, 90). Stählin points out that it cannot be found in the text. Mondésert suggests *Top.*, IV, 5, 126b.

[44] Loeb translation.

[45] I owe this comment to Prof. H.A.S. Tarrant. See on this point Frances Young, *The art of performance* (London, 1990), 123ff., and 131; also see J.L. Kinneavy, *Greek rhetorical origins and Christian faith* (Oxford, 1987), 26-53.

[46] See C. Collard, Athenaeus, the Epitome, Eustathius and quotations from tragedy, *RFIC* (1969), 157; also E. Osborn, Philo and Clement: Citation and influence, in *Lebendige Überlieferung* (Beirut and Ostfildern, 1992), FS H.-J. Vogt, ed. N. El-Khoury et al., 231.

[47] For the place of the criterion in Stoic epistemology see J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), 138-42.

[48] See Osborn, Reason and the rule of faith, in the second century AD, in *The Making of Orthodoxy*, FS H. Chadwick (Cambridge, 1989), 40-61.

[49] Morton Smith, *Clement of Alexandria and a secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973). See my rejection of this hypothesis in an article, Clement of Alexandria: a

review of research, 1958-1982, *The Second Century*, 1985, 219-24, especially pages 223-5.

[50] Osborn, Reason and the rule of faith, 51-53.

[51] Albinus (*Did.* 5) describes three types of analysis: (i) the upward movement from sensible things to 'primary intelligibles' (as in *Symp.* 210a ff.), (ii) the upward move from demonstrable to indemonstrable propositions (as in *Phaedrus* 245c ff.), (iii) the move from hypothetical to non-hypothetical principles (as in *Rep.* 6, 510b ff.). We cannot be sure when this organisation of Plato's ideas took place; but it probably occurred in the Old Academy and was taken over by Albinus. See John Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1977), 277f.

[52] In *Euthydemus* 291D and *Politicus* 259AB.

[53] E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, 1980), 31.

[54] Taught by the logos.

[55] I wish to thank Dr. Robin Jackson of Ormond College and the University of Melbourne for discussion and help at several points of ancient Greek and Hellenistic philosophy.

P.O. Box 20, *Point Lonsdale*, Vic 3225 Australia

Vigiliae Christianae 48 (1994), 25-47, © E. J. Brill, Leiden

THE CULT OF THE MARTYRS IN EGYPT BEFORE CONSTANTINE: THE EVIDENCE OF THE COPTIC *APOCALYPSE OF ELIJAH**

BY

DAVID FRANKFURTER

The Christian cult of martyrs has customarily been derived from two sources: Greco-Roman mortuary practices and Jewish traditions of honoring martyrs and prophets. The history of the scholarship shows a tendency to stress alternatively one or the other of these sources.[1] Less often, and more recently, scholars have begun to excavate the martyr-cults' *mentalité*—their integration with society and culture, their expressions of "the holy," their crystallizations of history and legend in places and rites.[2] These new questions are particularly important because of the phenomenon's novelty in the history of religions: the cult of the martyrs offers a striking example of an otherworldly sect gradually establishing its own physical world of sacred space. The martyr-cult vividly represents, in the categories of J.Z. Smith, the *localization* of a "*utopian*" kind of piety.[3]

The approach taken in this paper attemps to build upon these newer approaches to the cult of martyrs in that it derives *one* culture's martyr-cult (in this case, Egypt's) from the indigenous and indigenized traditions of that region. The principal assumption of such an approach is that a Christianity, a Judaism, or for that matter a cult of Isis, is inevitably and principally an expression of the region and population in which it takes form, rather than a trans-cultural or trans-historical phenomenon. Egyptian Christianity here becomes, essentially, Christianized Egyptian religion.[3a] And epitomizing the regional character of the earliest cult of martyrs stands the Coptic *Apocalypse of Elijah*.

I. The Apocalypse of Elijah as Literature from the Age of Martyrs

This text is in fact not an apocalypse but a prophecy of the end-times as they would take place in Egypt, and it was composed not in Coptic

but in Greek.[4] The Egyptian details in its prophecies imply not only an Egyptian provenance for its composition, but an author with an essentially Egyptian worldview. The text's Coptic manuscripts make its latest possible date the end of the third century;[5] its earliest date has been the subject of wide speculations since the text was first published.[6] But the extant text at least, and probably the composition as a whole (without *Vorlagen*), may be confidently attributed to the second half of the third century, making it contemporaneous with a "culture" of Christian martyrdom that arose with the edicts of Decius and Valerian.[7]

It is the *Apocalypse of Elijah*'s reflection of this culture that constitutes such important evidence for the evolution of the cult of the martyrs before Constantine.[8] Composed *during* the periods of the edicts, it effectively combines exhortation to martyrdom with a nascent devotion towards the bodies of martyrs. Other sources are limited in reflecting either exhortation to martyrdom, like Ignatius or Cyprian, legends of martyrdoms (like that of Polycarp), or the cultic devotion to burial places or relics, as in Athanasius or Augustine.[9]

In the following paper I will demonstrate that the *Apocalypse of Elijah*'s view of martyrs and sacred space draws considerably upon the modes of thought of Egyptian popular religion; but it is equally important to recognize its profound roots in Jewish apocalyptic traditions. Martyrdom is imagined in the text as a means for heavenly ascent—those who suffer brutal deaths in the text "will witness the destruction of heaven and earth. They will receive the thrones of glory and the crowns."[10] The paradigms for righteous martyrdom in the text are not Jesus or Paul, but heroes *redivivi* from Jewish tradition, whose eschatological deaths occur through their attempts to denounce the "Lawless One" of the last days: Tabitha (traditionally the daughter of Pharaoh in Ex 2:5-10), Elijah and Enoch, and a group called the "sixty righteous ones."[11] Indeed, the entire text, cast as eschatological prophecy, carries the implication that all such sufferings in the narrative are *signs* that the times of woe are at hand (and that therefore their realization in history would signify the approaching end). These predictive signs achieve a drastic verisimilitude at one point, where the "Lawless One" tortures a group called "the saints [ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲉ]" by having their "eyes put out with sticks of iron. He will remove the skin from their heads; he will remove their nails one by one" (4:22-23).[12]

At another point, the *Apocalypse of Elijah* predicts a superior heavenly status for martyrs than for those who flee from the Lawless

One's punishments into the desert (4:24-29). Here it is quite likely that the text is portraying critical debates in its own milieu over the definition of "real" martyrdom; but the debate is resolved in this case through a prophecy of eschatological fates.

We therefore get the sense of a quite radical Christian milieu behind the *Apocalypse of Elijah*. For example, the use of biblical models for martyrological self-definition itself arose from a broad tendency in Greco-Roman Judaism to "martyrize" the legends of the biblical prophets, a tendency evident in the *Martyrdom of Isaiah* and the *Lives of the Prophets* and probably rooted in post-Maccabean Jewish lore.[13] But in an Egyptian context it should remind us of the fanatical Egyptian martyrs whom Eusebius saw tried in Palestine (ca. 312), who declared their names to be Elijah, Jeremiah, Isaiah, and Daniel, and their "home" to be the heavenly Jerusalem (*Mart. Pal.* 11.8). Likewise, the hierarchy of martyr over fugitive would place the milieu of the *Apocalypse of Elijah* outside the context of Alexandrian Christianity, since it was the Alexandrian bishops themselves who advocated flight as a righteous response to imperial religious edicts.[14]

The silhouette of "martyrdom culture" offered by the *Apocalypse of Elijah* would be justly labelled extremist. Its ideological parameters seem to consist of: a) a strong sense of otherworldy self-definition: martyrs both in the text and (apparently) in the text's audience are labelled "the saints"; b) an equally strong sense of eschatological imminence, suggesting that longing for martyrdom was part of an overall millennialism; c) a millennialist ideology and self-definition, "saints," clearly rooted in Jewish apocalytpicism and its tradition of "signs," Adversaries, and exalted prophets;[15] d) a vibrant—one might even say masochistic—lore of punishment and torture, which functioned partly to clarify the nature of the conflict with the state, and ultimately succeeded in transforming, in the eyes of Christians, a general civil religious requirement (the edicts) into a full-fledged persecution;[16] and finally, e) an exclusivist concept of martyrdom and of the qualifications of true "saints."

These ideological parameters suggest a distinctive kind of religious life in third-century rural Egypt. They conform, furthermore, to images of rural Egyptian Christianity found in the writings of Dionysius and Eusebius—unusual zeal, millennialism, identification with biblical saints—and *contrast* with the more intellectual Christianity of Alexandria.[17] Indeed, the *Apocalypse of Elijah* may well have arisen in a situa-

tion similar to the anti-Alexandrian millennialist movement led by Coracion and Nepos in Arsinoë in the early 260's.[18] That is to say, the culture of Christian martyrdom reflected in the text was probably distinctive of Christianity in the *chōra*.

In its reflection of a quite indigenized culture of Christian martyrdom in upper Egypt, therefore, the *Apocalypse of Elijah* would suggest that developments within this culture—specifically developments toward the veneration of deceased martyrs—must be understood within an indigenous Egyptian, rather than pan-Christian, context.

II. The Value of Martyrs and Their Bodies

Two passages near the end of the *Apocalypse of Elijah* give striking reflections of an ideology that attributed immense cosmic value to the presence of "saints" and their function in the landscape:

(a)

> [Immediately after the "saints" are removed from the earth:] Then, in that time, the earth will tremble; the sun will darken. Peace will be removed from upon the earth and under heaven [...] The trees will be uprooted and topple over. Wild beasts and farm animals will die in a catastrophe. Birds will fall on the ground dead, the earth will parch, and the waters of the sea will dry up.
>
> The sinners will lament on the earth, What have you done to us, Lawless One, ... See, now we will die in a famine and tribulation. ...
> We went to the depths of the sea
> and we found no water.
> We dug in the rivers and papyrus reeds
> and we found no water. [5:7-10a, 12a, 14 (Sa)]

(b)

> Bring up the saints—
> For because of them the earth gives fruit,
> For because of them the sun shines upon the earth,
> For because of them the dew falls upon the earth!
>
> [5:18 (Sa)]

Passage (a) describes the decline of the earth after angels have taken the "saints" to "the holy land." Passage (b) represents the desperate command by an Antichrist figure in order to save the earth. It is of con-

siderable importance that the strophes have a parallel structure, for this is form-critical evidence that they may have originated in some kind of liturgical context. A liturgical context would, in turn, imply that the sentiments were not idiosyncratic but collectively held, commonly and ritually expressed, and probably fairly long-standing in the milieu in which the lines were composed.

Both passages (a) and (b) give a common image of "the saints" as an ordering force in the land and the cosmos at large, the cause of fertility and irrigation and the sun. While (b) extols these functions directly, (a) implies them through portraying their opposite: in the *absence* of "saints" such-and-such catastrophes will occur.

The imagery suggests that the author was employing traditional, indigenous categories of holiness and sacred bodies to describe the "saints'" functions. Indeed, at this point in Egyptian religious history when the diverse Christianities around Egypt represented merely the minor, heterodox remains of a defunct Egyptian Judaism (and its Gentile hybrids), still dwarfed by the major cults of the land, it would not be surprising that an Egyptian Christian author would seek to articulate sectarian Christian issues in traditional terms. The wide-ranging, integrative functions and powers attributed to the "saints" are precisely those with which the *Pharaoh* was traditionally idealized in Egyptian tradition down through the Roman period (when such idealizations were all that remained of the kingship).[19] Moreover, the devastating effects that arise from the "saints'" absence or departure mirror a type of native literature still in abundant circulation in the Roman period, describing in catastrophic terms the decline of the earth without, or before the enthronement of, a Pharaoh. Examples of this literature include the *Oracle of the Potter*, the Hermetic *Perfect Discourse*, a variety of oracular and omen-papyri of the second and third centuries, and, coincidentally, the enigmatic series of "prophecies" that constitute the second chapter of the *Apocalypse of Elijah*.[20]

Now it is certainly true that, with the proliferation of the cult of martyrs and relics in later centuries, such cosmic powers were commonly and widely attributed to relics, dust, and "saints" living or dead. But it is quite significant that an Egyptian martyrological text of the third century would employ this perspective; for it demonstrates that in the very earliest stages of the cult of martyrs in Egypt indigenous concepts of sacred power and indigenous traditions of describing sacred power informed the understanding and the veneration of martyrs.[21] That is, in

a time when actual pharaohs were a thing of the past, the general need for a sacred presence with integrative powers persisted in the popular Egyptian mentality, even into nascent Christianity. Indeed, in a somewhat later Egyptian text, the *Apocalypse of Paul*, it is the Archangel Michael who prays "that God may send dew and that rain may be appointed over the earth, and I continue to pray until the earth bring forth its fruit."[22]

The *Apocalypse of Elijah* gives evidence that, for these types of Christians, the bodies of martyrs may also have carried a more concrete kind of power, such as shrines and relics offered in following centuries.[23] When the heroine Tabitha dies first in the series of eschatological martyrdoms, she announces that her blood will become a "healing for the people":

> Then the Shameless One will be angered at the Virgin [Tabitha]. He will pursue her towards the west. He will suck her blood in the evening, and toss her up onto the temple, and she will become a healing [ⲟⲩⲃⲁϊ] for the people.
>
> At dawn she will rise up alive and rebuke him, saying, "You Shameless One—you have no power over my spirit or my body, because I live in the Lord always! And even my blood which you cast upon the temple has become a healing for the people! [4:3-6 (Sa)]

In another article I have shown that Tabitha here reflects traits of the goddess Isis, whose magical power and "blood" were commonly available in Roman Egypt through amulets and stelae.[24] Was there a tradition that this eschatological martyr Tabitha, upon death, would provide Christians with a healing *substance* of some sort?[25] Would Tabitha's healing blood have been imagined like the empowered water that local shrines and temples throughout Egypt dispensed from "magical" stelae and statue-bases?[26] We cannot say, on the basis of this passage, that the author knew of a living tradition of venerating martyrs' relics. But we can say that the author may be transposing popular healing media of the native shrines into a Christian vision of the end-times.[27] Thus the heroic martyrs of the end-times would not simply die at the hands of an Antichrist. They would also make healing substances available to the faithful—a captivating promise in the total propaganda of martyrdom, as Donald Riddle once observed.[28]

As much as it might have galvanized a Christian millennialist audience in the later third century, the image of Tabitha's healing blood

must reflect the ideological roots of an essentially *Egyptian*-Christian cult of relics, particularly if the image was meant to replace the local healing shrines.[29] It was precisely the Egyptian martyr cults that governed the conversion of "healing water" in Egyptian popular piety, such that water in later centuries became a distinctive "relic" of Coptic saint-shrines: an eighth century family brings their sick child to the monastery of Apa Phoibammon "and poured the water of the holy place over his body ... he became quite well," while the imprinted ampullae of St. Menas carried the holy water from his massive shrine west of Lake Mareotis throughout the Mediterranean world.[30]

Passage (b) illustrates another view of the presence of the "saints," that they should be present in body as well as in spirit:

> Bring up the saints—
> For because of them the earth gives fruit,
> For because of them the sun shines upon the earth,
> For because of them the dew falls upon the earth! [5:18 (Sa)]

The opening line is curious, since in a preceding scene in the narrative the angels have led the saints, laterally, *over to* "the holy land" (5:2-6 Sa[3]). But the words also suggest that unless the saints are "brought up [ⲁⲛⲓⲥⲟϥ ⲁⲃⲣⲁϊ]"—presumably among "us"—the earth will not give fruit, the sun will not shine, and the dew will not settle.

One can detect in this idea a need to keep the martyrs "among us," not so much as available relics as to remain as members of the extended "kin-group" of the "saints." It recalls the yearning, voiced in the *Martyrdom of Polycarp*, "to have *koinōnia* with [Polycarp's] holy flesh" after this second-century martyr's immolation (17.1). Thus Peter Brown has aptly described the familial "coziness" of the Christian cult of martyrs:

> Its members were expected to project onto the new community a fair measure of the sense of solidarity, of the loyalties, and of the obligations that had previously been directed to the physical family. Nowhere was this made more plain than in the care of the dead.[31]

Yet from a native Egyptian perspective the desire to maintain the physical family, including corpses, in one domain as long as possible was highly traditional mortuary practice even through the Roman period.[32] In the later fourth century, for example, Athanasius of Alexandria was growing increasingly indignant at so-called "Melitians" (probably rural Egyptians) who kept the embalmed bodies of martyrs

in their houses. Saints belong in the ground, argues Athanasius, and he presses his point with multiple references to—notably—the Hebrew patriarchs' tombs in the Holy Land.[33]

But it was precisely burial and entombment that disrupted the continuity between these rural Egyptian Christians and the martyrs they propitiated as intimate heavenly go-betweens. In a sectarian milieu informed largely by the texts and attitudes of apocalyptic literature, the embalmed bodies of the martyrs would have functioned as representations of their continued personal presence, and as the bottom rungs of ladders between the earthly community and the heavenly community. Indeed, the *Apocalypse of Elijah* promises the following fate for holy refugees who die in the desert: "Their flesh will become like rock; no wild animals will eat them until the last day of the great judgement" (4:26). This image suggests that the *un*buried, *un*dissolved, and therefore *available* flesh of saints held special meaning for certain third-century Egyptian Christians. As "rock" the holy corpses would maintain their physical presence and provide points of holiness in the landscape. Immune to the scavenging of desert animals, moreover, these corpses might remain intact even while far from civilization—thus solving a problem more common in the fourth century: hermits who would decompose secretly and remotely.[34]

In these ways, the invocation "Bring up the saints," spoken ironically by an Antichrist figure pathetically trying to restore a cosmos in rapid decline, reflects a yearning on the part of the *audience* for physical continuity between dead saints, or martyrs, and live saints, Egyptian Christians. Indeed, this was the same yearning that was expressed through the Byzantine period in the more "spiritual" rites of incubation and the magical invocation of deceased saints—both of which allowed continual communion with one's heavenly "relations."[35]

III. Interpreting Christian "Holy Places" in Pre-Constantinian Egypt

So far the *Apocalypse of Elijah* provides evidence for the ideological roots of the martyr-cults of the fourth century; if the text could be said to reflect an actual martyr-"cult" of its own time, that cult would have combined the veneration of deceased martyrs with the exhortation of its own members towards a heavenly identity through death—that is, all are "saints": audience, executed Christians, and biblical prototypes. Now, we have seen that the audience of the *Apocalypse of Elijah* would

have shared a fairly deep devotion to the physical remains of "saints"—or at least imagined these remains as a vital presence in the end-times. If so, would this veneration of remains have extended to a concept of "martyrs' space," which was so critical to the cult of martyrs in subsequent centuries?

The end of the world, according to the *Apocalypse of Elijah*, consists of alternating periods of beneficence and tyranny, culminating in the tyrannical reign of the Antichrist figure, followed by the beneficent reign of Christ. The author envisions that, as a gauge of beneficence or tyranny, "the holy places [ⲛ̅ⲛⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ]" will suffer or flourish, and he refers to their alternating fate throughout the text:

> [The "King of Peace"] will exalt the holy places[36] ... He will enumerate the holy places [2:11, 14 (Sa)]
>
> [Then an evil king] will shut the holy places [2:25 (Sa)]
>
> The Lawless One will appear in the holy places [2:41 (Sa)]
>
> The Lawless One will again begin to stand in the holy place[37] [3:15 (Sa)]

In the Coptic cult of martyrs the "place"—ⲧⲟⲡⲟⲥ or ⲙⲁ—was the shrine at which a particular martyr and his or her power were accessible, especially through holy water or through incubation.[38] The ⲧⲟⲡⲟⲥ was functionally and spatially distinct from the liturgical space, the church; and in many monasteries represented a distinct facility for local people.[39] In monastic times, moreover, τόποι were "built" as physical shrines.[40] But before the fourth century it is doubtful that a text could be referring to shrines of this order—Christian cult-buildings.[41] So, with no more detail than references to "holy places," we might well ask what the author of the *Apocalypse of Elijah* could possibly have been imagining.

If a third-century Egyptian Christian were to conceptualize a network of "holy places" that might suffer or benefit by the whim of rulers, there would be two probable references: on the one hand, the vast network of native Egyptian shrines and temples, and on the other, the reputation of the Holy Land—even before the fourth century—as a network or concentration of shrines. It is my contention that the author is imagining a synthesis of both alternatives, projected into the end-times.

First of all, Egypt itself did have numerous pilgrimage sites: not only holy cities like Memphis and Edfu, but tombs, healing shrines, and a vast number of temples, all still functioning in the Roman period.[42]

Indeed, Strabo offers an Egyptian version of a cult of relics with all the competition and legend that would soon enliven the Christian cults: an "Asylum of Osiris" near Saïs "in which the body of Osiris is said to lie; *but many lay claim to this*, and particularly the inhabitants of Philae."[43] Moreover, the entire network was in a financial stranglehold by this time in the Roman period, so it would not be entirely fantastic to view "holy places" as alternately suffering and profiting from rulers.[44] In general, therefore, one could plausibly read the *Apocalypse of Elijah*'s references to "holy places" from an Egyptian perspective; and it is likely that this Egyptian perspective is the basic scheme of orientation, and the basic understanding of holy power, in the *Apocalypse of Elijah*.[45]

But of course the author is a Christian, so the "holy places" must carry some connotation that would be consciously acceptable to a Christian. Now, in two other places the text makes references to Jerusalem and Palestine—references which, although anachronistic in character, suggest the author and his community's attention to or idealization of a "holy land." In the middle of the text, the Jews' return to Jerusalem signifies the coming end of time:[46]

> At that time three kings will arise from Persia, capturing the Jews who are in Egypt, to take them to Jerusalem and inhabit it with them again. Then, if you should hear that there is security and safety in Jerusalem, tear your garments, O priests of the land, because the Destructive One will not be long in coming! [ApocEl 2:39-40 (Sa)]

It is notable that immediately following this verse the author saw fit to refer to the "Lawless One appear[ing] in the holy places," implying the "holy places"' geographical relevance to Jerusalem.

At the end of the text the "saints" are taken away to "*the* holy land," in an episode so evocative of Exodus it must refer to Palestine:[47]

> In that time the Christ will have pity upon those who are his. ... Then Gabriel and Uriel will make a pillar of light, and lead them until they bring them into the Holy Land [ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ Sa³; compare Sa¹: ⲉⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ("the holy place")], and grant them to eat from the tree of life and to wear the white garment. [ApocEl 5:2a, 5 (Sa)]

In this case the variant tradition[48] in manuscript Sa¹ is revealing, since "the holy place" (sing.) was a common euphemism for the Jerusalem Temple in early Jewish literature, especially texts of an Egyptian or Alexandrian provenance (*Ep. Aristeas* 81; 3 Macc. 1:9, 23; cf. 2 Macc.

5:17-20). Could it be, therefore, that the "holy places" in general refer to shrines in Palestine? These shrines would not have represented the sites of gospel lore, but rather the tombs and hideouts of the Hebrew patriarchs and prophets—indeed, the very figures after whom Egyptian Christians named themselves, wrote voluminous pseudepigrapha, and imagined themselves as martyrs.[49] By the third century there is evidence that some of these shrines had been elaborated with structures: in particular, the Machpelah in Hebron, which housed the traditional tombs of Abraham and his family, and which was vastly refurbished during Herod's reign.[50] The Gospel of Luke refers to Palestinian Jews as "build[ing] the tombs [μνημεῖα] of the prophets" (11:47-48), suggesting at the very least that this text's late-first-century Mediterranean audience would have envisioned Palestine in this way, scattered with shrines to biblical heroes. And it is likely that such shrines were the τόποι to which Alexander of Cappadocia, according to Eusebius, went to pray and "investigate" *before 213*C.E.—evidence that such shrines were attracting the attention and even visits of Christians far outside Palestine.[51]

One would not expect, of course, that the author of the *Apocalypse of Elijah* and his community would have actually visited the Holy Land as "proto-pilgrims." Rather, their vision of Palestine was probably based upon the reports of traders and missionary prophets and tended to idealize the extent or state of sites there, like the Egyptian martyr in Palestine who described Jerusalem as belonging only to Christians and lying somewhere "in the east and towards the rising sun."[52] Indeed, their views may have run something along the lines of those Egyptian Christians who had, in Origen's view, the "mistaken notion which supposes that the sayings about a good land which God promises to the righteous were spoken about the land of Judaea."[53]

Yet the author's conception of the Holy Land must, as I have said, be informed by "holy places" closer to home. And thus when the *Apocalypse of Elijah* refers constantly to "holy places," it must be *synthesizing* an image of a land of shrines out of, on the one hand, popular Egyptian-Christian conceptions of existing tombs of the patriarchs and prophets in Palestine, and on the other hand, the immediate world of Egyptian shrines. Eschatology allows this kind of synthesis, since any important place in the world can become the locus of signs; and yet it is one's immediate experience and perspective which dictate the *character* of that place, the way medieval map-makers filled in unexplored territory with imaginable themes.

IV. Early Stages of the Martyrs' Place in Christian Egypt

By itself this synthetic fantasy of holy places does not make a *cult* of martyrs, but merely lays the groundwork for the later institution of martyr-shrines. Yet one can observe the intermediary stages of this development in the connections that were often drawn, explicitly and implicitly, in early Egyptian Christian literature between the growing power of Christian martyrs and the long-recognized power of biblical "saints." For example, Serapion of Thmuis in the fourth century, describing the "efficacy and divine power" that emanates from the bodies of "saints," refers immediately to the power of the prophet Elisha's grave, as a kind of prototype for the power of martyr shrines.[54] It is clear that his sense of this "efficacy and divine power" is more than exegetical, but reflects local experience with such traditions of power. Moreover, the term "saints" seems, as in the *Apocalypse of Elijah*, to combine holy figures of biblical lore with Egyptian martyrs. Thus to a certain extent a local Egyptian concept of "efficacy and divine power" in the bodies of saints was understood *in reference to* "efficacy and divine power" of biblical corpses. This connection may also be evident in the fact that a martyrdom built for the relics of John the Baptist in Alexandria in the late fourth century was also renowned for holding the relics of the prophet Elisha.[55]

Another early example of a biblical paradigm for the power of martyrs might be the *Life of the Prophet Jeremiah*, which displays marked Egyptian influences. The text actually claims that Jeremiah's bones were buried in Alexandria, with the result that the land was cleared of snakes.[56] Such a concern for snakes, as well as the "magical" *apotropaia* with which the bones are endowed for this purpose, recalls not only the use of Horus iconography against snakes and scorpions, but an overwhelming focus of native Egyptian magical spells in general.[57] Thus the power of a patriarch's relics is construed along traditional Egyptian lines.

And a third example might be the traditions of the patriarch Joseph's bones, which had been embalmed like a royal mummy at the end of the Book of Genesis (50:26). According to the tradition the bones did eventually get delivered to Palestine (Ex 13:19; Josh 24:32) as Joseph himself had instructed (Gen 50:25); but the delay and their erstwhile whereabouts led to midrashic and apocryphal speculation continuing through late antiquity.[58] Most notable, and quite early in the development of

these speculations, is the *Testament of Simeon*, which seems (at least in its extant form in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*) to derive from a type of Christianity that held exceptional reverence for biblical heroes. The *Testament of Simeon* explains that "Joseph's bones were kept by the Egyptians with the royal treasures. For the magicians told them that if Joseph's bones were taken away, there would be darkness and gloom throughout all the land of Egypt—a very great plague for the Egyptians" (*T.Sim.* 8).[59]

Although the plagues of Exodus are clearly recalled in the latter half of this passage, it is curious that it should be Joseph's bones that could *prevent* such disasters from occurring in Egypt. The powers of Joseph's bones in this passage strongly resemble the powers of the "saints" in the *Apocalypse of Elijah* in preserving cosmic order in the land of Egypt.[60] Might the *Testament of Simeon* be preserving an Egyptian or Egyptian-Christian tradition that viewed the attempted retrieval of the patriarch's bones from Egypt as either unsuccessful or a tragic theft?[61] It is clear that by the Byzantine period many parts of Egypt had been associated with Joseph, or labelled as the singular accomplishments of his tenure.[62] Whether or not such traditions had roots in Egyptian Judaism before 116 CE, these geographical associations and legends display a pronounced interest on the part of Copts in keeping Joseph's presence alive in the land of Egypt.[63] Even in Muslem times the "Prison of Joseph" near Memphis remained a renowned pilgrimage site for both Christian and Muslem Egyptians.[64] With the long hiatus in the biblical legend between Joseph's death and the translation of his relics there would certainly have arisen legends that his bones had, in fact, *never* been retrieved, and might really be found in one or another place near Alexandria, or Thebes, or the Fayyum.[65]

I would therefore argue that in the earliest Egyptian Christian conceptions of holy places in the land of Egypt, the paradigms for physically accessible sacred power came from biblical heroes, as these were already venerated by rural Egyptian Christians. And when Egyptian Church authorities wanted to advertise (like Serapion) or correct approaches to (like Athanasius) the powers of martyrs' relics, they would still invoke the biblical models: the efficacious graves of the patriarchs and prophets. The subsequent development of *Christian* martyrs as paradigmatic martyrs in Egypt—above all, St. Thekla, whose image came to appear on chapel walls, masonry, and textiles—may therefore reflect the dominance of urban, Greco-Roman cultures in the monastic establishment of post-Constantinian Egypt.[66]

V. Conclusions

Through the lens of the Coptic *Apocalypse of Elijah* we have seen evidence of a culture of Christian martyrdom in the Egyptian *chōra* of the third century CE that effectively set the Christianity of that region apart from, and often at odds with, the Christianities of Alexandria. This rural Christianity was eventually "routinized," in Weber's sense, through the organization of monasticism in the fourth century, and there are few monuments left of it in late antique literature. It was within this culture of Christian martyrdom, I have argued, that a distinctively Egyptian Christian cult of the martyrs developed. It is to this culture of Christian martyrdom, for example, that we must attribute the profound and even exclusive veneration of biblical heroes as models for the charisma of holy men, for the eschatological "act" of martyrdom, and even for the power of relics.[67]

The regional character of this particular culture of Christian martyrdom would thus immediately justify a methodology that views a martyr-*cult* as an essentially regional phenomenon. But the regional approach was borne out in this paper through examining the ways in which martyrs' presence, power, and places were articulated within this culture. In each case we found that they followed traditional Egyptian forms or understandings—and in one case, mortuary custom. The regional approach was further borne out in the image of holy places: while probably *not* reflecting actual *martyria*, "the holy places" in the *Apocalypse of Elijah* seemed to locate an ideal Holy Land within a traditional sacred topography of Egypt.

Finally, the intermediary links between the veneration of martyrs in this culture of Christian martyrdom and the fourth-century *cult* of martyrs reflected the continuing interests of this culture in tying legends of biblical heroes' relics to the land of Egypt, and imagining their powers along the lines of native healing "magic."

Of course, the third century in Egypt saw the diversification of Christianity into many sects, from the Alexandrian "orthodoxy" of Dionysius and Peter, to their urban gnostic competitors, to the various Syrian and Manichaean missions in the *chōra*, to the amorphous rural millennialist culture I have described. Each sect in its literature addressed martyrdom, martyrs, and, in the fourth century, the cult of the martyrs. But each was predominantly a product of its area, culture, and socio-economic context.

NOTES

* A shorter version of this paper was presented to the History of Christianity section of the American Academy of Religion, Annual Meeting, 1991. I thank Martha Himmelfarb, Gideon Bohak, David Brakke, and especially Georgia Frank for discussion on several points.

[1] E.g., Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia Hagiographica 20 (Brussels [2]1933) and now the contributions to the literary facet of the cult published in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Studia Post-Biblica 38, ed. J.W. van Henten (Leiden 1989).

[2] Esp. Donald W. Riddle, *The Martyrs: A Study in Social Control* (Chicago 1931)—which has rarely received the attention it deserves; Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago 1981); and Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York 1987) chap. 9, esp. 446-48.

[3] Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory*, Studies in Judaism in Late Antiquity 23 (Leiden 1978) chap. 6.

[3a] Cf. Helmut Koester, 'The Intention and Scope of Trajectories,' *Trajectories in Early Christianity* (Philadelphia 1971) 273-77.

[4] Greek witnesses include: PSI 7, a fourth-century Greek fragment of the end of ApocEl (see Albert Pietersma, Susan Turner Comstock, and Harold A. Attridge, *The Apocalypse of Elijah*, Texts and Translations 19, Pseudepigrapha Series 9 [Missoula, MT 1983] 91-94); Didymos the Blind, *Commentary on Ecclesiastes* 235.26-28, on Eccl 8:4b-5a (see *Didymos der Blinde: Kommentar zum Ecclesiastes* 4, Papyrologische Texte und Abhandlungen 16, ed. Bärbel Krebber and Johannes Kramer [Bonn 1972] 136-37, 159-61); the Oracle of Baalbek 11. 173-227 (see Paul J. Alexander, *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Dumbarton Oaks Studies 10 [Washington, D.C. 1967] 19-22, 28-29, 38-40); and probably the Irish apocryphon the Two Sorrows of the Kingdom of Heaven (see Máire Herbert and Martin McNamara, *Irish Biblical Apocrypha: Selected Texts in Translation* [Edinburgh 1989], 19-21, 168-69; David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Studies in Antiquity and Christianity 7 [Minneapolis 1993] 51-57; see also M.R. James, 'Learning and Literature Till Pope Sylvester II,' *Cambridge Medieval History* [Cambridge 1922] 3:505).

[5] One Achmimic and one Sahidic text in Berlin staatl. Mus. Abteil. 1862/Paris, Bibl. nat. Copte 135 (=Ach, Sa^1), in Georg Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse* (Leipzig 1899), 66-107; P. Chester Beatty 2018 (=Sa^3), in Pietersma et al., *The Apocalypse of Elijah*; colophon to B.M. ms. orient. 7594, on which see Carl Schmidt, 'Der Kolophon des Ms. orient. 7594 des Britischen Museums,' *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschäften, Philosophisch-historische Klasse* (1925) 312-21 (= Sa^2). Ach seems to be the earliest manuscript paleographically, with estimates ranging between the late third century (Viktor Stegemann, *Koptische Paläographie* [Heidelberg 1936] 11b-12a, fig. 1) and late fourth/early fifth centuries (Steindorff, *Apokalypse des Elias*, 6). Pietersma et al. and most current translators have dated it to the early fourth century (*Apocalypse of Elijah*, 1).

[6] Compare Oscar von Lemm, 'Kleine koptische Studien, XXVI.14,' *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg* 21 (1904) 46 (early post-Exilic

period); Jean-Marc Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie: Introduction, Traduction, et Notes*, Textes et Études 1 (Paris 1972) esp. 68-73 (Essene origins).

[7] Both Emil Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4 vols. [Leipzig ^{2}1909], 3:368) and Frankfurter (*Elijah in Upper Egypt*, chaps. 1 and 9) ascribe the text to Egyptian Christians of the late third century CE.

By "culture of Christian martyrdom" I mean the lore, symbols, rituals, and texts by which certain early Christian sects defined themselves as transcendent of death, established and legitimated attitudes toward the body, and maintained collective solidarity over time. In general see Riddle, *The Martyrs*; Judith Perkins, 'The Apocryphal Acts of the Apostles and Early Christian Martyrdom,' *Arethusa* 18 (1985) 211-30; and Arthur J. Droge and James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity* (San Francisco 1992) 129-65. Maureen Tilley would add rudimentary ascetic practices to the preparation of martyrs: 'The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr,' *JAAR* 59 (1991): 467-79. On the ancient Jewish roots of one aspect of this culture, the *expectation* that the righteous would suffer martyrdom, see George W.E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard Theological Studies 26 (Cambridge 1972) 11-111.

[8] The following discussion summarizes chapter 6, pp. 141-65, of my *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*.

[9] Cf. Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en afrique chrétienne aux premiers siècles*, Théologie historique 55 (Paris 1980); Willy Rordorf, 'Aux origines du culte des martyrs,' in idem, *Liturgie, foi, et vie des premiers chrétiens: Études patristiques*, Théologie historique 75 (Paris 1986) 363-79.

[10] ApocEl 4:29 (Sa); compare ApocEl 1:8-10; 5:2, 4, 6; Origen, *Exhortatio ad martyrium* 13; Cyprian, *Ep. 31.2; 37.1.3*; and see Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, chap. 6, and Riddle, *The Martyrs*, 28-38.

[11] On Tabitha see David Frankfurter, 'Tabitha in the Apocalypse of Elijah,' *JTS* ns 41 (1990) 13-25; on Elijah and Enoch—who reappear in 5:32-34—see Richard Bauckham, 'The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?' *JBL* 95 (1976) 447-58, and idem, 'Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah,' *Studia Patristica* 16 (1985) 69-76; the "sixty righteous ones" remain a mystery, although it is possible that the legend of the massacre of the sixty *hasidim* in 1 Macc 7:16-17 had become incorporated into the eschatological repertoire. On the parallel structure of these three eschatological martyrdom narratives see Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie*, 28-37; Wolfgang Schrage, 'Die Elia-Apokalypse,' *Apokalypsen*, JSHRZ 5 (Gütersloh 1980) 217-20. Wintermute's use of these parallels to propose a Jewish source for ApocEl rests on dubious assumptions ('The Apocalypse of Elijah,' *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth [2 vols.; Garden City, NY 1983-85] [hereafter = *OTP*] 1:725).

[12] Tr. from Ach, in comparison with Sa^{3}. Chapter and verse numbers are from Wintermute's translation ('Apocalypse of Elijah,' *OTP* 1:735-53). In this passage Ach gives a somewhat longer description of tortures than the Chester Beatty ms. (designated Sa^{3}). Elsewhere I have followed the text of Sa^{3}. On parallels to these tortures in later martyrological literature see Oscar von Lemm, 'Kleine koptische Studien, X. Bemerkungen zu einigen Stellen der koptischen Apokalypsen.' *Bulletin de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg* 13 (1900) 23-26.

[13] On the possible Egyptian provenance of the Ascension of Isaiah see Tito Orlandi, 'Gli Apocrifi copti,' *Augustinianum* 23 (1983) 60-61, 69; Antonio Acerbi, *Serra lignea: Studi*

sulla fortuna della Ascensione di Isaia (Rome 1984) 38-53. In general on the "martyrizing" of biblical prophets see Lk 11:47-51; Acts 7:52; Henry A. Fischel, 'Martyr and Prophet (A Study in Jewish Literature),' *JQR* 37 (1947) 265-80, 363-86; Hans Joachim Schoeps, 'Die jüdischen Prophetenmorde,' *Aus frühchristlicher Zeit: Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Tübingen 1950) 126-43; Eli Yassif, 'Traces of Folk Traditions of the Second Temple Period in Rabbinic Literature,' *JJS* 39 (1988) 216-22; and Willy Rordorf, 'La commémoration des martyrs dans le christianisme des premiers siècles,' *La commémoration*, Bibliothèque de l'École des hautes-Études, section des sciences religieuses 91, ed. Philippe Gignoux (Louvain 1988) 175-78. The Apocalypse of Paul, apparently deriving from third-century Egypt, demonstrates the currency of the "martyr-prophet" legends in Egyptian Christianity (ch. 49).

[14] Those defending flight include Dionysius *apud* Eusebius, *H.E.* 6.40, 42.1-4; Cyprian, *Ep.* 57.4.3; and Peter of Alexandria, on whom see Tim Vivian, *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*, Studies in Antiquity and Christianity 3 (Philadelphia 1988) 18-20. See also Annick Martin, 'La reconciliation des *lapsi* en Égypte,' *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986) 256-69; and Oliver Nicholson, 'Flight from Persecution as Imitation of Christ: Lactantius' Divine Institutes IV.18.1-2,' *JTS* ns 40 (1989) 48-65. Opposition to flight can be discerned in Hermas *Vis.* 3.2.1; the opponents of Tertullian, *De fuga*; and Cyprian's opponents, answered in his *Ep.* 57.4.3.

[15] On Jewish apocalyptic traditions of eschatological signs see Lars Hartman, *Prophecy Interpreted*, Coniectanea Biblica, New Testament Series 1, tr. N. Tomkinson (Lund 1966), and idem, "The Functions of Some So-Called Apocalyptic Timetables," *NTS* 22 (1976) 1-14. On Jewish apocalyptic traditions of eschatological adversaries see Gregory C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 59 (Berlin 1991) 117-306.

[16] On the basis for the religious edicts see G.E.M. de Ste. Croix, 'Why Were the Early Christians Persecuted?' *Studies in Ancient Society*, ed. M.I. Finley (London and Boston 1974), 210-49; Christopher J. Haas, 'Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church, A.D. 257-260,' *Church History* 52 (1983) 133-44; Hans A. Pohlsander, 'The Religious Policy of Decius,' *ANRW* II.16.3 (Berlin 1986) 1826-42; and on Septimius Severus see Robert M. Grant, *Augustus to Constantine* (New York 1970) 97-100.

[17] Cf. Orlandi, 'Gli Apocrifi copti,' 69. Sources include Dionysius *apud* Eusebius, *Hist. Eccl.* 6.41.14-42.4, and Eusebius, *Mart. Pal.*, on which see Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge 1981) 148-59, esp. 157. On Egyptian martyrs' identification with biblical saints see Eusebius, *Mart. Pal.* 8.1, 13; 11.6, 8. Rural Egyptians of this period have often been characterized as fanatical: e.g., A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, 2 vols. (Oxford 1964; repr. ed. Baltimore 1986) 1:74-75. It is likely that such cultural differences between Alexandrian and rural Egyptian Christianity contributed to the Melitian schism of the fourth century; see Tim Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 36-38; C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity*, Coptic Studies 2 (Leiden 1990) 121-30; Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 152-54; and H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt* (London 1924; repr. ed. Westport, CT 1972) 44, on the demographics of Melitian monks.

[18] The Arsinoïte millennialist movement is reported as the introduction to Dionysius' letter "On Promises" (*apud* Eusebius, *Hist. Eccl.* 7.24). See in general Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, chap. 10.

[19] See esp. Philippe Derchain, 'Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmi-

que,' *Le pouvoir et le sacré*, Annales du centre d'étude des religions 1 (Brussels 1962) 61-73; and compare also Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948) 148-212; Georges Posener, *De la divinité du pharaon*, Cahiers de la société asiatique 15 (Paris 1960) 51-61; and the current synthesis of Frankfort's and Posener's perspectives in David P. Silverman, 'Divinity and Deities in Ancient Egypt,' *Religion in Ancient Egypt*, ed. Byron E. Shafer (Ithaca, NY 1991) 58-72.

[20] Cf. Françoise Dunand, 'L'Oracle du Potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte,' *L'Apocalyptique*, Études d'histoire des religions 3, ed. Marc Philonenko (Paris 1977) 39-67; Jan Assman, 'Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibung in ägyptischen Texten,' *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm (Tübingen 1983) 345-77; J. Gwyn Griffiths, 'Apocalyptic in the Hellenistic Era,' *Apocalypticism in the Mediterranean World*, 273-93; and Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, chap. 7.

[21] Violet MacDermot (*The Cult of the Seer in the Ancient Middle East* [London 1971] 182-201) and J.F. Borghouts ('Martyria: Some Correspondent Motifs in Egyptian Religion,' *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, 197-203) have described the continuity of various *mythological* traditions in Coptic martyrological literature of subsequent centuries.

[22] *ApocPaul* 43, tr. H. Duensing and Aurelio de Santos Otero, in Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 2 vols., ed. Wilhelm Schneemelcher, tr. ed. R. McL. Wilson (Philadelphia [2]1992) 2:735. On the basis of such parallels with *ApocEl*, R.P. Casey has suggested *ApocPaul* used *ApocEl* as a source ('The Apocalypse of Paul,' *JTS* 34 [1933] 7-10)—if so, the replacement of saints with the Archangel Michael might be construed as a doctrinal "correction."

[23] See Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 115-22; Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne*, 233-44.

[24] Frankfurter, 'Tabitha in the Apocalypse of Elijah,' esp. 19-20, 22-23.

[25] Cf. Wintermute, 'Apocalypse of Elijah,' 746 n. 4a. ⲟⲩⲱϫⲓ tends to carry a more general sense of "healing" or protection, but often with the sense of a protective power (cf. W.E. Crum, *Coptic Dictionary* [Oxford 1939] s.v. 511b-512b). Thus a Coptic binding spell invokes a heavenly figure by "your healing [ⲟⲩⲱϫⲓ and your great power and your names" (P. Graf 518, 11.9-10, in Friedrich Bilabel and Adolf Grohman, *Griechische, koptische, und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen 5 [Heidelberg 1934] 375 [= #131]).

[26] See P. Lacau, 'Les statues guérisseuses' dans l'ancienne Égypte,' *Académie des inscriptions et belles-lettres, Commission de la fondation Piot, Monuments et Mémoires* 25 (1921/22) 189-209; Jean-Claude Goyon, 'L'Eau dans la médecine pharaonique et copte,' *L'homme et l'eau en Méditerranée et au proche orient* 1, Travaux de la Maison de l'Orient 2 (Lyon 1981) 143-50; and Claude Traunecker, 'Une Chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak,' *JARCE* 20 (1985) 65-92.

[27] On the veneration and use of Egyptian and Egyptian-Christian healing shrines see B.R. Rees, 'Popular Religion in Graeco-Roman Egypt, II. The Transition to Christianity,' *JEA* 36 (1950) 90-91; MacDermot, *Cult of the Seer* 198-201, and Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* (Berkeley 1986) 171-74.

[28] Riddle, *The Martyrs*, 92-97.

[29] The popular Coptic healing shrine of Cyrus and John at Menouthis in the Delta was

built alongside a temple of Isis that was probably still attracting pilgrims itself in the fifth century; see Zachariah of Mitylene, *V. Severi*, ed. and tr. M.-A. Kugener, *Patrologia Orientalis* 2 (1907) 17-38, with discussions by Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 223-24; Walter E. Kaegi, 'The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism,' *Classica et Mediaevalia* 27 (1966) 251-54; and Wipszycka, 'La christianisation de l'Égypte,' 138-42.

[30] Healing water of Apa Phoibammon: P. B.M. 95 = KRU 91, tr. L.S.B. MacCoull, 'Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt,' *East European Quarterly* 13 (1979) 410. Healing water of Philae: P. Ballet, 'Moules en terre cuite d'Eléphantine (Musée Copte),' *BIFAO* 87 (1987): 53-72, Pls. 9-14, and L.S.B. MacCoull, 'Christianity at Syene/Elephantine/Philae,' *BASP* 27 (1990) 160-62. Healing water of Apa Menas: C.M. Kaufmann, *Zum Ikonographie der Menas-Ampullen* (Cairo 1910) and Gary Vikan, 'The Minor Arts of Late Antique Egypt: From Relics to Icons,' *Beyond the Pharaohs: Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Centuries A.D.*, ed. Florence D. Friedman (Providence 1989) 75-76 and entries on Apa Menas artifacts, ibid., 226-28. James Drescher (*Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas* [Cairo 1946] xx-xxi) notes that the miracle texts refer to efficacious lamp-oil, not water; but the oil is not mentioned as being used outside the shrine (cf. ibid., 119, 123), while saints' oil in the Mediterranean world was commonly carried considerable distances for local cures. In general on the continuity of the healing water tradition in pre-Christian and Coptic Egypt see Theofried Baumeister, *Martyr invictus: Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*, (Münster 1972) 65-69.

[31] Brown, *The Cult of the Saints*, 31; cf. 61.

[32] Cicero, *Tusc. Disp.* 1.45.108; Diodorus Siculus, *Hist.* 1.91.6-7, 92.6; Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* 3.226; see H.R. Hall, 'Death and Disposal of the Dead (Egyptian),' *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York 1911) 4:459, 462; P.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt* (Cambridge 1913) 105; G. Elliot Smith and Warren R. Dawson, *Egyptian Mummies* (New York 1924) 57-71, 125-27; Baumeister, *Martyr invictus*, 56; and J. Gwyn Griffiths, 'Xenophon of Ephesus on Isis and Alexandria,' *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 1, EPRO 68, ed. Margreet B. De Boer and T.A. Edridge (Leiden 1978) 433-37. In general on the continuity of Egyptian mortuary custom in Coptic Christianity see Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*, 99-132; H.E. Winlock and W.E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes* (2 vols.; New York 1926) 1:48-50; and A.F. Shore, 'Christian and Coptic Egypt,' *The Legacy of Egypt*, ed. J.R. Harris (Oxford ^{2}1971) 397-98.

[33] Athanasius, *Ep.* 41 [369], ed. L-Th. LeFort, *S. Athanase: Lettres festales et pastorales en copte*, 2 vols., CSCO 150-51, Scriptores coptici 19-20 (Louvain 1955) 1:23-26, 62-64; 2:41-44; *V.Ant.* 90. In general see LeFort, 'La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle,' *La nouvelle Clio* 6 (1954) 225-30; Baumeister, *Martyr invictus*, 64; Alberto Camplani, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico* (Rome 1989) 272-75.

[34] Cf. *Historia monachorum* 1.65; 14.22; 20.7; 22.9; Athanasius, *V.Ant.* 91. Shenoute, chastizing those who would "too easily" invent martyrs' relics, describes how each time a sarcophagus is unearthed people identify it as a martyr's (cit. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 89). Presumably this response reflects popular desires to "reclaim" martyrs lost to the earth and to replace their relics in accessible sanctuaries.

[35] On incubation see Athanasius, *Ep.* 42 [370], ed. LeFort, *S.Athanase: Lettres* ..., 1:27-29, 64-66; 2:45-46; Shenoute in LeFort, "Chasse aux reliques," 230; and L.S.B. Mac-

Coull, 'Duke University Ms. C25: Dreams, Visions, and Incubation in Coptic Egypt,' *Orientalia Lovaniensia Periodica* 22 (1991) 123-32. On magical invocation, see François Lexa, *La magie dans l'Égypte ancienne*, 2 vols. (Paris 1925), 1:152-53. In P. Mich. 4971, an unpublished mortuary amulet, one Papa John appeals to his deceased deacon, Victor, to attain resurrection through Victor's mediation. On such rites of "communion" in Coptic Christianity in general see MacDermot, *Cult of the Seer*, 189-90, 198-201; Baumeister, *Martyr invictus*, 69-72.

[36] Compare Ach: "the places of the saints [ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ]."

[37] Compare Ach: "holy places."

[38] Crum, *Coptic Dictionary*, 153a; LeFort, 'La chasse aux reliques,' 227, 227n.1; Baumeister, *Martyr invictus*, 65-67; P.B.M. 95 = K.R.U. 91, in MacCoull, 'Child Donations and Child Saints,' 410-11; Palladius, *Hist.Laus.* 60.1; *Mart. Paese &Thecla* f. 81[r] A, in Eve A.E. Reymond and J.W.B. Barns, *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (Oxford 1973) 177, 181; Hippolyte Delehaye, *Les martyrs d'Égypte*, Analecta Bollandiana 40, 1-2 (Brussels 1922) 33-34, 37-39.

[39] At the monastery of Epiphanius at Thebes ⲧⲟⲡⲟⲥ was synonymous with ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ; cf. Winlock and Crum, *Monastery of Epiphanius*, 1:108, 127. But in denoting a monastery or hermitage as the "ⲧⲟⲡⲟⲥ of X"—a martyr or revered local saint—Copts understood the sacred presence and even relics of the saint to dwell there (Winlock-Crum, ibid, 111-14).

[40] André Grabar, *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vols. (Paris 1946) 1:82, 583-84.

[41] Delehaye tentatively suggested that in some areas Christians were erecting martyr-cult structures during the period between the edicts of Valerian and of Diocletian (*Les origines du culte des martyrs*, 43, 46-47). However, Février's discussion of the Western evidence ('Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III[è] siècle,' *Atti del IX Congresso Internazionale di archeologia cristiana*, vol. 1: *I Monumenti cristiani Precostantiniani*, Studi di Antichità Cristiana 32 [Vatican City 1978] 211-74) suggests that the cults had not developed beyond rituals around traditionally erected tombs. On evidence for pre-Constantinian martyria see Graydon F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine* (Macon, GA 1985) 87-92. On the development of Christian cult places in the region of Alexandria see Annik Martin, 'Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie: Essai de topographie religieuse (III[è]-IV[è] siècles),' *Revue des études augustiniennes* 30 (1984) 211-25.

[42] See esp. the Ptolemaic-era ritual text P. Jumilhac (ed. & tr. J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac* [Paris: CNRS, 1961]), which assigns episodes of the Osiris/Seth mythical combat cycle to various places in Egypt, thus sacralizing them as part of a network (esp. col. XII). Also on pre-Christian pilgrimage in Roman Egypt see H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool 1953; repr. ed. Chicago 1975) 68-69; Jean Yoyotte, 'Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne,' *Les pèlerinages*, Sources orientales 3 (Paris 1960) 54-57; Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 171-72.

[43] Strabo, *Geography* 17.1.23, tr. Horace Leonard Jones, LCL (London 1932) 8:73.

[44] See in general H.I. Bell, 'Roman Egypt from Augustus to Diocletian,' *Chronique d'Égypte* 13 (1938) 347-63; Roger S. Bagnall, 'Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive,' *Ktema* 13 (1988) 285-96; and Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, chap. 9.

[45] Obviously this does not mean that the author was imagining "pagan" sanctuaries as

"holy places"; rather, indigenous understandings of sacred places, like those of sacred bodies informed the synthetic Christian views of the author. From concepts of sainthood to the *crux ansata* to the rhetoric of magic, the indigenous legacy in Coptic Christianity has long been established. The *Apocalypse of Elijah* now provides early evidence for such continuities at a remarkably basic level of religious experience. On "pagan/Christian" continuities in Egypt see, e.g., Jean Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix: Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme* (Istanbul 1960); Jan Zandee, 'Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes,' *Chronique d'Égypte* 46 (1971) 211-19; Baumeister, *Martyr invictus*; Wolfgang Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende: Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Göttinger Orientforschungen, Reihe Ägypten 5 (Wiesbaden 1977); Jan Quaegebeur, 'Les 'saints' égyptiens préchrétiens,' *Orientalia lovaniensia periodica* 8 (1977) 129-43; MacCoull, 'Dreams, Visions, and Incubation,' 126-28.

[46] The Jewish repopulation of Jerusalem became an eschatological sign in Christian eschatology: see Robert L. Wilken, 'The Restoration of Israel in Biblical Prophecy: Christian and Jewish Responses in the Early Byzantine Period,' *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, and Others in Late Antiquity*, ed. Jacob Neusner & Ernest S. Frerichs (Chico, CA 1985) 443-72.

[47] On the Exodus theme in this passage see Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie*, 47-50.

[48] Rosenstiehl has convincingly argued that the Achmimic and Sahidic manuscript recensions derive from different recensions already at the *Greek* stage ('L'Apocalypse d'Élie,' *Le Muséon* 95 [1982] 272-74), replacing the older theory that the Sahidic recension is a *translation* of the Achmimic.

[49] Fischel, 'Martyr and Prophet,' 374-76; Marcel Simon, 'Les saints d'Israël dans la dévotion de l'Église ancienne,' *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34 (1954) 106-12, and 'Les pèlerinages dans l'antiquité chrétienne,' *Les pèlerinages, de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*, Études d'histoire des religions 1 (Paris 1973) 97-104; Eric M. Meyers and James Strange, *Archaeology, The Rabbis, and Early Christianity* (Nashville 1981) 162-64; Rordorf, 'La commémoration des martyrs,' 175-78; and especially John Wilkinson, 'Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage,' *The Blessings of Pilgrimage*, Illinois Byzantine Studies 1, ed. Robert Ousterhout (Urbana and Chicago 1990) 41-53. The classic evidence for these tomb-shrines is Mt 23:29 and 27:52-53; however, Isa 65:4 suggests that holy tombs were used for incubation already in the early post-Exilic period. Note that when the Bordeaux Pilgrim came to Palestine in 333 he visited mostly sites of biblical (as opposed to Christian) legend: *Itinerarium Burdigalense* (ed. P. Geyer and O. Cuntz, CCSL 175 [Turnholt 1965] 1-26) 588, 9-10 (Jacob); 588, 10-589, 3 (Jeroboam and prophets); 589, 11 (Solomon); 595, 2-4 (Isaiah, Hezekiah); 595, 7-10 (Elisha); 598, 3 (Elijah); 598, 7-9 (Ezekiel, David, Solomon, et al.); 599, 3-9 (Abraham, Isaac, Jacob, Sarah, Rebecca, Leah); see E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460* (Oxford 1982) 84.

[50] See Josephus, *Jewish Wars* 4.530-33; L.H. Vincent and E.H.J. Mackay, *Hébron, Le Haram el-Khalil* (Paris 1923) 139-56. Witnesses to the tradition of the tomb of Abraham include T. Levi 19:5; T. Issachar 7:9; *Itinirarium Burdigalense* 599; bEruvim 53a. On the influence of the Herodian program on mortuary architecture in Palestine see L.Y. Rahmani, "Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs, Part Three," *BA* 44 (1981) 43-45. See also Julian Obermann, "The Sepulchre of the Maccabean Martyrs," *JBL* 50 (1931) 263-65, on the continuity of "sepulchre synagogues" in Palestine through

the Muslem period. It would be an unreasonable assumption to say these tomb-reconstructions had no religious or "shrine" significance, that they did not denote *loci sanctorum*: according to Josephus, Herod rebuilt David's tomb after encountering a fiery apparition within it (*Antiquities* 16.182). During the mid-third century CE there is evidence of another extensive building program, of which shrine structures would inevitably have been a part: see Dennis E. Groh, "Jews and Christians in Late Roman Palestine: Towards a New Chronology," *BA*51 (1988) 83, 86-87. I am indebted to James Hodges and James Strange for advice and bibliography on these issues.

[51] Eusebius, *Hist. Eccl.* 6.11.2. P.W.L. Walker suggests that "here for the first time the germinal ideas of pilgrimage, the conjunction of places and prayer, can be plainly sensed" (*Holy City, Holy Places?* [Oxford 1990] 12). Note also Hunt's assertion that "Palestine [was] already a place of Christian pilgrimage long before the advent of Constantine" (*Holy Land Pilgrimage*, 4), although compare Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'orient* (Paris 1985) 25-27. Much of the debate over the beginnings of Christian holy-land pilgrimage rests on the semantics of the word "pilgrimage." See the detailed analysis of pre-fourth-century Christians' motivations in travelling to Jerusalem in Joseph T. Rivers III, 'Pattern and Process in Early Christian Pilgrimage' (Ph.D. dissertation, Duke University, 1983) 29-84.

[52] Eusebius, *Martyrs in Palestine* 11.11. On Egyptians' pilgrimages to Palestine in the fourth century see Gedaliahu G. Stroumsa, 'Religious Contacts in Byzantine Palestine,' *Numen* 36 (1989) 30-31, and Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 185-88 and 186n.28, citing Cassina, *Institutes* 4.31; Jerome, *Ep.* 3.2; and Mark the Deacon, *V.Porphyry* 4. I thank Georgia Frank for discussion on this issue.

[53] *Contra Celsum* 7.28, tr. Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge 1953) 418. This distant reverence for and idealization of the Holy Land may even be reflected in popular Egyptian Christian iconography of subsequent centuries: Gary Vikan has observed that "it seems to have been specifically in Egypt, and among the minor arts, that the notion emerged of dispensing with the relic and relying instead on the miraculous efficacy of the Holy Land images" ('The Minor Arts of Late Antique Egypt,' 76).

[54] *Against Manichees* 11, ed. Robert P. Casey, *Serapion of Thmuis: Against the Manichees*, Harvard Theological Studies 15 (Cambridge 1931) 34, referring to 2 Kgs 13:21. Quasten calls this passage "one of the earliest references to the Christian cult of the relics" (Johannes Quasten, *Patrology*, 3 vols. [Utrecht 1950; repr. ed., Westminster, MD 1983] 3:82).

[55] See Otto F.A. Meinardus, *Christian Egypt, Ancient and Modern* (Cairo 1965) 116; Gérard Viaud, *Les pèlerinages coptes en Égypte*, Bibliothèque d'études coptes 15 (Cairo 1979) 8; Martin, 'Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie,' 222-23. The shrine maintained its prominence until the tenth century, while the importance of the Elisha relics is expressed in the Pseudo-Dioscoran *Panegyric on Macarios* (16.1, ed. David Johnson, *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria*, CSCO 415-16, Scriptores Coptici 41-42 [Louvain 1980] 1:123-24 [text], 2:96 [trans.]) and a contemporaneous Panegyric on John the Baptist (Cod. Vaticanus copt. 62, fol. 140^{v}-141^{r}, ed. & tr. Henri de Vis, *Homélies coptes de la Vaticane*, Coptica 1 [Copenhagen 1922] 50).

[56] See Charles Cutler Torrey, *The Lives of the Prophets: Greek Text and Translation*, JBL Monograph Series 1 (Philadelphia 1946) 49-52; Simon, 'Les saints d'Israël,' 123-26.

[57] Cf. J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Nisaba 9 (Leiden 1978) xi,

#136-43. While the Horus *cippi* continued to be made and used through the Roman period, their powers eventually became transferred to holy men: see, e.g., Athanasius, *Life of Antony*, chaps. 12, 24, 30, and 39 (the imagery of Lk 10:19 actually captures the iconography of the Horus *cippi*), and in general Lexa, *La magie dans l'Égypte antique*, 1:151-53.

[58] See James Kugel's extensive review of the traditions of Joseph's bones in *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts* (San Francisco 1990) 125-55.

[59] Tr. M. De Jonge, *The Apocryphal Old Testament*, ed. H.F.D. Sparks (Oxford 1984) 525.

[60] See above, p. 28-29.

[61] Some Jewish legends describe Joseph's bones in such a way as to reflect clearly the traditions of the body of Osiris: they are deposited at the bottom of the Nile, and their presence makes the Nile flow and fertilize; see bSotah 13a; Ginzberg, *Legends of the Jews* 5:376n.438; Bernard Heller, 'Egyptian Elements in the Haggadah,' *Ignace Goldziher Memorial Volume*, part I, ed. Samuel Löwinger and Joseph Somogyi (Budapest 1948) 414-16; and Kugel, *In Potiphar's House*, 137-38. In this way the traditions and symbolic descriptions of the integrating power of the Pharaoh (customarily identified with Osiris) would pass into *Jewish* images of the value of ancestral bones in Egypt.

[62] See Mark the Deacon, *On the Holy Places* 10, Y1-2, in John Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land* (Jerusalem and Warminster 1981) 203-4. Coptic art historians have found a curious spate of textiles with Joseph iconography in Byzantine Egypt; cf. Anna Gonosova in *Beyond the Pharaohs*, 160 (= cat. #69), citing L. Abdel-Malek, *Joseph Textiles and Related Coptic Textiles* (Ann Arbor 1980). On traditions about Joseph continuing in Muslem times see B.H. Stricker, 'La prison de Joseph,' *Acta Orientalia* 19 (1942) 101-37.

[63] Compare also Zandee's discussion of a fourth-century Coptic Joseph apocryphon as a repository of early Jewish apocryphal traditions, '*Iosephus contra Apionem*: An Apocryphal Story of Joseph in Coptic,' *Vigiliae Christianae* 15 (1961) 193-213.

[64] See Stricker, 'La prison de Joseph,' 119-20, 122, 129-31.

[65] A local Egyptian tradition recorded in the early 1850's held that Joseph's tomb was underneath his "prison" (Stricker, 'La prison de Joseph,' 111).

[66] On Thekla iconography in Egypt see Pierre du Bourguet, s.v. 'Christian Subjects in Coptic Art: Thecla, Saint,' *Coptic Encyclopedia* 2:540-41, and *Pagan and Christian Egypt: Egyptian Art from the First to the Tenth Century A.D.* (Brooklyn, NY 1941) # #59, 262; compare *Byzantium at Princeton: Byzantine Art and Archaeology at Princeton University*, ed. Solobodan Ćurčić and Archer St. Clair (Princeton 1986) 49-50 (= #89, from "Eastern Mediterranean [Constantinople?]").

[67] On the use of biblical models for holy men in early Christian Egypt see Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, chap. 3.

Dept of Religious Studies, The College of Charleston,
Charleston SC 29424

Vigiliae Christianae 48 (1994), 48-64, © E. J. Brill, Leiden

ZUR HANDSCHRIFTLICHEN ÜBERLIEFERUNG DES POLYKARP- UND DES BARNABASBRIEFES

ZWEI NICHT BEACHTETE DESZENDENTEN DES COD. VAT. GR. 859

VON

FERDINAND R. PROSTMEIER

für B. Steimer, Roma

Die herausragende Bedeutung des *Codex Vaticanus graecus 859*, Sigel (v),[1] einer Pergamentminuskel des XI. Jh.,[2] für die altchristliche Literatur hat FRANZ XAVER FUNK in den Vorarbeiten zu seiner Ausgabe der Apostolischen Väter[3] aufgezeigt. FUNK erwies sie als »älteste in der Classe der Handschriften, die uns bis vor zwei Decennien allein, allerdings ohne den Anfang, den Barnabasbrief vermittelten und denen wir bis zur Stunde noch allein, freilich ohne das Ende und somit wieder nicht vollständig, den Polykarpbrief verdanken, die uns bisher außer dem codex Monacensis gr. 394 und seinen Descendenten allein die längere Recension der ignatianischen Briefe darboten.«[4] FUNK verglich den *Cod. Vat. gr. 859* mit fünf Hss. Drei davon überliefern im Anschluß an das Corpus Ignatianum auch die uns interessierenden Fragmente des Polyc und des Barn, nämlich die Renaissancehandschriften *Cod. Ottobonianus gr. 348*, fol. 63r1-84r1, Barn ab fol. 66v8, *Cod. Florentinus Laurentianus plut. VII. cod. 21*, olim Florentinus Mediceus, fol. 56v1-75r19, Barn ab fol. 59v22, *Cod. Parisinus Bibl. Nat. gr. 937*, olim Colbertinus 4443, fol. 48r1-63v10, Barn ab fol. 50v21. Diese drei Hss. sowie den Cod. Vat. gr. 859, für die seit der Edition von DRESSEL[5] die Siegel v, o, f und p verwendet werden, zeichnet neben dem Überlieferungskontext mit den pseudignatianischen Briefen die Verschmelzung des Polyc mit dem Barn aus: der Polyc bricht regelmäßig in 9,2 mit καὶ δι' ἡμᾶς ὑπό ab, worauf sofort Barn 5,7ff. mit τὸν λαὸν τὸν κενόν κτλ. einsetzt; nur die Hs. (p) liest richtigerweise καινόν. Die Ursache dieser Verschmelzung ist in einem Defekt der vom Schreiber der Hs. (v) benutzten Vorlage zu sehen. In dieser Vorlage, die wir zwar nicht mehr besitzen, die aber ein Text vom Typ des Papyrusfragmentes *PSI 757*, Sigel P,[6]

sein muß und somit dem III.-V. Jh. zuzurechnen ist, fehlte offenbar ein Quaternio[7] mit dem Schluß des Polyc und dem Anfang des Barn. In ihr folgte somit auf den Polyc, der auf einer Versoseite unten mit καὶ δι' ἡμᾶς ὑπό (9,2) abbrach, unmittelbar der Barn, der in der Linie 1 der nächsten Rectoseite mit τὸν λαὸν τὸν κενόν ἑτοιμάζων κτλ. (5,7) einsetzte. In der Hs. (v) steht der Textverbund von Polyc 1,1-9,2 mit Barn 5,7-21,9 zwischen anderen Werken auf fol. 195ra-211vb. Er beginnt nach der inscriptio des Polyc (fol. 195^{ra}26-31) und einem Mäander auf fol. 195^{rb}2. Barn 5,7 setzt auf fol. 198^{ra}17 ein und reicht (inklusive des für den Archetyp signifikanten Nachtrages[8]) bis fol. 211^{va}23.

Die Kollation der Ignatianen und des Textverbundes Polyc cum Barn ergab, daß (o) in beiden Corpora eine geradezu peinlich genaue Abschrift aus (v) ist. Die Hs. (o) wiederum diente (f) als Vorlage, (f) wiederum der Hs. (p). Für die Textkritik bilden deshalb, was den Polyc und Barn angeht, diese vier Hss. nur einen Textzeugen (G); für diesen steht archetypisch die Hs. (v).[9] Da FUNK primär am Corpus Ignatianum interessiert war, nahm er drei weitere Hss., die zwar den Polyc und den Barn enthalten, in denen jedoch die Ignatianen fehlen, nicht in Augenschein; diese sind: *Cod. Neapolitanus Borbonicus Bibl. Nat. 17 (II. A. 17)*, olim Franesianae Bibliothecae, fol. 533^{v}1-546^{v}28, Barn ab fol. 535^{v}28, Sigel (n),[10] *Cod. Vaticanus Reginensis Pii II. gr. 11*, olim Theatinorum S. Silvestri,[11] fol. 234^{r}1-257^{r}16, Barn ab fol. 236^{v}18, Sigel (t), *Cod. Romanus Bibl. Casanatensis 334*, olim Casanatensis G. v.14.,[12] fol. 331^{r}1-353^{v}4, Barn ab fol. 335^{r}7, Sigel (c). Aufgrund der durch frühere Editionen mitgeteilten Lesarten für den Polyc und Barn in diesen drei Hss., vor allem aber wegen der gleichartigen und signifikanten Textverschmelzung zwischen Polyc und Barn und weiterer paläographischer Beobachtungen war sich FUNK sicher, daß sie »direkte oder indirekte Descendenten von V sind.«[13] Die Varianten eines weiteren Abkömmlings, des *Cod. Andros Hagias 64*, Sigel (a), in dem der Barn aber in 19,2 mit μησήσεις πᾶν ὃ οὐ abbricht — vom letzten Blatt des Briefes existiert nur ein Bruchstück mit wenigen Buchstaben oder Worten aus der Passage 19,11.12; 21,8.9 —, hat 1883 KONSTANTIN PLEZIOTES in Form einer Transkription des Textverbundes Polyc cum Barn mitgeteilt.[14] FUNK berücksichtigte die Hs. (a) in der 2. Aufl. seiner Edition der Apostolischen Väter;[15] der Text des Polyc cum Barn in der Hs. (a) steht den Rezensionen der Hss. (t), (c) und (n) am nächsten.

Für die Textkritik des Polyc und Barn erbrachten die Untersuchungen von FUNK ein doppeltes Ergebnis: 1. Alle acht Hss. bilden »nur einen

Textzeugen«,[16] der weithin mit dem Cod. Vat. gr. 859 identisch ist. 2. Insofern nicht alle Abkömmlinge direkt aus dem Archetyp geflossen sind, lassen sich die Filiationen zu Familien zusammenfügen.[17] Die in neueren kritischen Editionen[18] durchgeführte Aufteilung auf drei Familien versucht zum einen das Abstammungsverhältnis,[19] zum anderen den Überlieferungskontext der Texttradition anzuzeigen — die vier[20] Codices der Familien G1 (v o) und G2 (f p) enthalten das Corpus Ignatianum in einer recensio longior mit 11 Briefen in derselben Reihenfolge[21] und führen sie stets unmittelbar vor dem Textverbund Polyc mit Barn 5,7ff. — und schließlich die Erfordernisse eines übersichtlichen textkritischen Apparates mit dem Wunsch abzugleichen, Deszendenten detaillierter zu zitieren. Insofern alle Renaissancehandschriften der drei Familien G1 (o), G2 und G3 (n t c a) — direkt oder vermittelt — vom Cod. Vat. gr. 859, G1 (v), herrühren, ist die Textkritik auf diesen mittelalterlichen Zeugen verwiesen. Zumindest was den Barn angeht, repräsentiert er einen Text, wie er im IV. oder III. Jh. verfügbar war, und steht somit auf einer Stufe mit ℵ, P und L.[22]

Codices Vaticani graeci 1655 et 1909

Daß in allen bisher bekannten Deszendenten der für den Archetyp charakteristische Nachtrag zu Barn 21,9 (Ἐπιστολὴ Βαρνάβα κτλ.) und somit auch der letzte Hinweis auf den Barn fehlt,[23] mag, wie dies alte Inventarien der Vatikanischen Bibliothek bzw. der ihr eingegliederten Büchereien belegen,[24] dazu geführt haben, daß in Handschriftenverzeichnissen von Bibliotheken und kodikologischen Beschreibungen der Deszendenten die Notierung des durch diese Verschmelzung entstandenen Textkonglomerats oft bis heute allein unter dem Namen Polyc erfolgt. Dies kann erklären, zumindest was den Barn angeht, weshalb zwei weitere Hss. dieses Typs in Editionen und Untersuchungen beider Schriften bislang unbeachtet geblieben sind:[25] die *Codices Vaticani graeci 1655 et 1909.*

Beide sind griechische Renaissancehandschriften, die die ‚Biblioteca Apostolica Vaticana' besitzt und die den Barn bzw. den Textverbund Polyc mit Barn enthalten. Eine der Hss. (Cod. Vat. gr. 1655) enthält den Textverbund Polyc mit Barn in der für den Textzeugen G typischen Weise mit Polyc bis zum Defekt in 9,2, woran sich nahtlos Barn ab 5,7 anschließt. In der anderen Hs. (Cod. Vat. gr. 1909) fehlt der Polyc, und das Fragment des Barn setzt erst mit 10,3 ein.

Beide Hss. wurden von mir in der Vatikanischen Bibliothek eingesehen und mit den dort verwahrten Hss. (v o t) des Textzeugen G verglichen. Die Kollation mit den Codices der Familie G2 und den Hss. (n c) erfolgte anhand von Kleinbildfilmen bzw. Fotokopien, für die Hs. (a) wurde die Transkription von PLEZIOTES zu Rate gezogen. Für die Lesarten des Barn im *Cod. Sinaiticus* (ℵ),[26] im Papyrusfragment (P) und in den beiden Übersetzungen (L[27] und Syr[28]) wurde auf die bekannten Editionen zurückgegriffen, der *Cod. Hierosolymitanus 54* (H)[29] lag in einer Ablichtung vor. Beide Hss. erwiesen sich als mittelbare Deszendenten des Cod. Vat. gr. 859. Ihre nächsten Verwandten sind die Hss. (t) und (c); sie sind deshalb der Familie G3 zuzurechnen (s.u.). Für diese Zuweisung spricht auch, daß in ihnen der für G1 und G2 bezeichnende Überlieferungszusammenhang mit dem dem Textverbund Polyc mit Barn vorausgestellten Corpus Ignatianum in der recensio longior fehlt. Der Cod. Vat. gr. 1655 tendiert zur Hs. (c) und wird deshalb mit dem Sigel (d) bezeichnet; der Cod. Vat. gr. 1909 neigt zur Hs. (t), weshalb für ihn nachfolgend das Sigel (r) benutzt ist.

Codex Vaticanus graecus 1655

Die Hs. (d), Papier, 443 fol., 29 lin., 328 x 224 mm., XVI. Jh., blauer Einband mit Holzdeckel Typ ‚Barbaro I', Aufnahme in die Vatikanische Bibliothek 1616(22),[30] enthält nach (echten und zugeschriebenen) Werken[31] von ATHANASIUS ALEXANDRINUS, EUTHERIUS TYANENSIS, THEODOTUS ANCYRANUS, ZENO IMPERATOR und LEONTIUS EPISCOPUS CYPRII und vor ORIGENES *(philoc.)* auf fol. 299^{v}1-311^{r}23 unter dem Titel des Polyc den Textverbund Polyc cum Barn conflata mit derselben Nahtstelle wie der Cod. Vat. gr. 859, wobei Barn 5,7 auf fol. 301^{v}7 einsetzt. Wie bei allen Deszendenten der Hs. (v) sind im Abschnitt mit dem Barn (vermeintliche) Schriftzitate durch Marginalpunktierung angezeigt. Dem Kopisten können die Hss. (v o t c) nicht als Vorlage gedient haben. Neben unterschiedlichen Lesarten spricht gegen eine Kenntnis des Archetyps die in der Hs. (d) fehlende, aber für die Hs. (v) signifikante subscriptio, die den Schreiber auf die Verschmelzung hätte aufmerksam machen müssen. Gegen (o) als Vorlage von (d) spricht zum einen, daß diese Hs. die Bruchstelle diagnostiziert hatte und die Hss. (d) — und (r) — nirgends eine charakteristische Abhängigkeit von (o) gegenüber den Deszendenten in den Familien G2.3 erkennen lassen. Gegen (p) als unmittelbaren Primärtext von (d) spricht zum einen, daß

diese Hs. als einzige des Textzeugen G an der Nahtstelle das richtige καινόν liest und nicht das schon von (v) und allen seinen anderen Deszendenten geschriebene κενόν, und zum anderen, daß (d) in der Mehrzahl der Fälle Lesarten von (f) führt, wenn die Familie G2 inhomogen ist. Bis auf eine unbedeutende Ausnahme stehen dann der Hs. (d) die Hss. (n) und (t), sehr häufig auch (c) und oft (a) zur Seite. Die wenigen Vergleichsmöglichkeiten für die Hs. (r) zeigen, daß sie der Linie von (d) folgt. Der Zusammengang von (d) und (p) gegen (f) in Barn 6,2; 9,6; 10,1; 15,5 spricht jedoch gegen eine unmittelbare Filiation der Hs. (d) von (f) her, zumal es sich bei den Übereinstimmungen zwischen (d) und (f) nie um besonders signifikante Varianten handelt; sie werden außerdem stets von (n *et al.*) geteilt. Die Hs. (t) scheidet neben Abweichungen im Detail u.a. wegen der sicher aus der Hand ihres Schreibers stammenden Randnotiz zum Defekt von Polyc 9,2 aus, während man bei (c), die die Nahtstelle zwischen Polyc und Barn ebenfalls anzeigt, insofern zurückhaltend sein muß, als die Markierung nicht mit Sicherheit aus der Hand des Kopisten stammt; jedenfalls zeigen die nicht seltenen Randnotizen unterschiedliche Schriftbilder. Angesichts der Editionsgeschichte des Polyc und des Barn könnten diese Marginalien auch von einem der Abschreiber des XVII. Jh. herrühren.[32] Die Kollation hat gezeigt, daß die Hss. (t c) ihre nächsten Verwandten sind (vgl. 19,10 *passim*), wobei Korrekturen der Hs. (d) eine Tendenz zur Hs. (c) aufweisen, ohne aber (d) als Abkömmling von (c) wahrscheinlich machen zu können. Deshalb wird man dazu neigen, den Textverbund Polyc cum Barn als eigenständige Rezension der Familie G3 einzugliedern und dort zwischen den Hss. (c) und (t) einzuordnen. Aufgrund dieser Deszendenz sind Lesarten der Hs. (d) für die Textkritik kaum von Belang, für die Textgeschichte des Polyc und des Barn hingegen durchaus von Interesse.

Codex Vaticanus graecus 1909

Die Hs. (r), Papier, 246 fol., 317 x 220 mm, ist eine Kombination zweier einst selbständiger Hss., A (Schriftraum: 216 x 123 mm, später 226 x 123 mm; 27, später 28 lin.) und B (Schriftraum: 225 x 125 mm, später 225 x 130 mm, 29 lin.), aus dem XVI. Jh.; der grüne Pergamenteinband stammt aus den Jahren 1626-1633, die Aufnahme in die Bibliothek ist nicht sicher zu datieren.[33] Die zweiteilige Hs. — vermutlich eine Auftragsarbeit für die Vatikanische Bibliothek — enthält in dem aus der Schreibstube des ANDREAS DARMARIUS[34] stammenden Band

‚A' nach ANASTASIUS SINAITA *qu. et resp.* 1-154 (fol. 6r-15v. 18r-49v. 52r-67v) und zwei Leerblättern (fol. 68 und 69) auf fol. 70r1-75v14 ein Fragment des Barn. Der von anderer Hand geschriebene Band ‚B' überliefert Catenen zu Ijob und Mt.[35] Anders als beim Cod. Vat. gr. 859 und allen seinen Deszendenten, die die gleiche Textverschmelzung zwischen Polyc 9,2 und Barn 5,7 bezeugen, fehlt hier der Polyc, und der Barn setzt erst mitten in 10,3 mit φησὶν ἀνθρώποις τοιούτοις ein.

Die folgende Übersicht zeigt, daß die Hs. (r) im Teil A unvollständig ist. Zum einen muß sie in mehreren Etappen (Leerblätter und Reklamant) sowie wechselndem Lagenumfang (Quaternio oder Quinio) geschrieben worden sein, und zum anderen müssen — sofern die nun fehlenden Abschnitte jemals fertiggestellt waren — spätestens bei der Bindung ganze Lagen ausgefallen sein und, wie es scheint, auch ein Quaternio oder Quinio mit Polyc 1,1-9,2 und Barn 5,7-10,3. Beide Faktoren erklären den fragmentarischen Zustand der Abschrift des Barn.

Lage	Quaterninen-zahl[36]	Bogen-anzahl[37]	fol.	fol. *(vacc.)*	Reklamant[38]	Werk
1	—	(1)[39]	(4)	1-7		Anast.S.
2	β′	2	4	8-15	—	*qu. et resp.*
3	ιβ′	12	5	16-25	*16.17*	*om.*	*1-154*
4	ιγ′	13	4	26-33		+	
5	ιδ′	14	4	34-41		+	
6	ις′	16	4	42-49		—	
7	ιζ′	17	5	50-59	*50.51*	+	
8	ιη′	18	5	60-69	*68.69*	—	
9	xβ′	22	4	70-77	*76.77*	*om.*	Barn

Die Kollation erwies die Hs. (r) als Deszendenten des Cod. Vat. gr. 859. Hierfür spricht, daß (r) — ebenso wie (d) — die signifikante Transponierung von Barn 14,8 πάλιν — θεός nach 14,5 zwischen Ἰησοῦ λάβωμεν und ὃς εἰς τοῦτο enthält und an Barn 21,9 typischerweise ἀμήν anfügt. Auch die Hs. (r) zeigt mit allen Deszendenten der Hs. (v) mutmaßliche Schriftzitate durch Marginalpunktierung an. Entscheidend ist, daß (r) gegenüber ℵ, H, L oder Syr auch in den Details regelmäßig Lesarten von G bezeugt. Ist der Textzeuge G selbst uneinheitlich, überliefert (r) fast ausnahmslos Varianten, die auch die Hss. (t c) bewahrt haben;

Schreibweisen und Korrekturen lassen (r) zum Text von (t) tendieren. Soweit die Deszendenz der Hs. (r) zu klassifizieren ist, übermittelt sie eine Rezension des Barn, die auf einer Überlieferungsstufe mit der Hs. (d) steht. Somit wird man die Hs. (r), die mit der Hs. (d) nicht selten Sonderlesarten gemein hat, zwischen die Hss. (c) und (t) mit Tendenz zu letzterer einordnen und der Familie G3 zuschlagen dürfen. Für die kritische Rekonstruktion des Barn ist die Hs. (r) nicht höher einzuschätzen als die übrigen Hss. ihrer Familie.

Beobachtungen zum Schriftstil[40]

Das Schriftbild des *Cod. Vat. gr. 1655* gleicht im Stil der ab 1490 gebräuchlichen ‚Druckminuskel'.[41] Es erinnert vielfach an die Hs. (t), deren Lesarten sie häufig teilt; die Differenzen in der Schreibung von Schlußsilben und Partikeln, speziell aber der Konjunktion καί, die in (t) in der Regel ausgeschrieben, im Cod. Vat. gr. 1655 dagegen fast durchweg abgekürzt ist, die Form von Einzelbuchstaben wie dem Beta und der ausgeprägte Aufstrich des Tau am Linienanfang in der Hs. (t) sprechen aber gegen eine Herkunft beider Hss. aus ein und derselben Hand. Der Schriftstil von (t) steht dem der Hs. (n) deutlich näher als dem der Hs. (d). Bei bestimmten Buchstabenfolgen neigt der Schreiber von (d) zu raumgreifenden Ligaturen (αγγ, θρω, ρα, σταυρ, κων), wogegen er bei Wortausgängen (z.B. μοι, μενοι, μενος, πος, τας) die letzten beiden Buchstaben auch dann akkurat schreibt, und zwar superlinear, wenn er Vorausgehendes gekürzt hat. Die Kontraktion der nomina sacra ist üblich. Über nichtdiphthongischem ϊ steht das Trema. Als Interpunktionen begegnen Punkt, Komma und Fragezeichen und ein deutlich aus dem Schriftraum abgesetzter Silbentrennstrich am Linienende. Letzteres fällt auch bei den Hss. (n t) ins Auge.

Das Schriftbild des *Cod. Vat. gr. 1909* wirkt unruhig und gedrängt. Auffällig sind zum einen die Rundungen des Omikron, des Phi sowie des separaten Omega und bisweilen des Omega am Silbenende. Diesen runden Buchstabenformen stehen zum anderen die gedrängten Vertikalen z.B. von Pi, Tau oder Gamma im Wortinnern und das nach links unten verlängerte Iota am Wortanfang, häufig mit Trema versehen, gegenüber. Auch sonst stehen Trennzeichen über nichtdiphthongischem ϊ, selten über ϋ. Am Zeilenende schreibt der Kopist gerne schwungvolle Abkürzungen für die Wortausgänge; treffen obligatorische Kürzel für die nomina sacra mit gängigen Partikeln oder Präpositionen zusammen,

scheut der Schreiber nicht vor einer Folge von Abbreviationen zurück. Am Linienende gibt ihnen der Schreiber regelmäßig den Vorzug vor Worttrennungen; entsprechend fehlen hier die in den Hss. (n t d) häufigen Silbentrennstriche. Diakritische Zeichen sind meist separat geschrieben; Akzent und Spiritus werden bei Partikeln wie ὅτι gerne verbunden, Verbindungen mit dem zugehörigen Buchstaben sind vorwiegend bei Schluß-Omega (τῷ) zu beobachten; Iota subscriptum wird akkurat geschrieben. Als Interpunktionen begegnen Punkt, Komma und Fragezeichen.

Die Deszendenz

Lesarten, die mindestens die Hss. (t c) führen (145), sind mit wenigen Ausnahmen (23 bzw. 17) auch Lesarten von (d) *und* (r). Lesen die Hss. (t c) gegen (n) bzw. (a), so folgen ihnen (d) *und* (r) in nur drei von 15 Fällen nicht, sondern entscheiden sich für die Varianten von (n) oder (a). An 93 bzw. 43 Vergleichsstellen teilen die Hss. (d r) die Lesarten der Familie G3. Von den genannten 23 bzw. 17 Ausnahmen kommen unter grammatischen sowie syntaktischen Rücksichten nur 13 in Frage. Die Hs. (r) hat — auch wegen ihrer Kürze — lediglich drei dieser Sonderlesarten *gegen* (t c *et al.*) mit der Hs. (d) gemeinsam, d.h. die Hs. (r) scheint den Hss. (t c) näher zu stehen als die Hs. (d). Von den 13 in Frage kommenden Lesarten sind wiederum nur sechs als stilistisch oder inhaltlich diskussionswürdige Varianten anzusehen; nur in einem Fall treffen (d) und (r) hierbei zusammen. Gehen (t) und (c) eigene Wege, folgen (d) und (r) unregelmäßig einer der beiden Hs. Dabei zeigen Korrekturen (d^c und r^c) und Randnotizen (r^{mg}) — vgl. insbesondere Barn 19,10 —, daß die Hs. (d) zu Lesarten der Hs. (c) (z.B. Barn 19,8) und die Hs. (r) zu jenen der Hs. (t) tendiert (z.B. Barn 10,10).

Dennoch kann die Hs. (d) nicht aus (c) geflossen sein, weil dort der Passus aus Barn 8,1 ἐπὶ ξύλον bis τὸ κόκκινον fehlt, d.h. der Kopist von (d) konnte ihn nicht aus (c) haben. Daraus folgt, daß (d) *keine* der von den frühen Editoren des Polyc und des Barn herangezogenen Abschriften der Hs. (c) — weder *Cod. Schottius* oder *Cod. Salmasius* noch *Cod. Turrianus* oder *Cod. Sirmondus* — sein kann.[42] Ebenso unwahrscheinlich ist, daß (d) direkt aus (t) geflossen ist. Denn dann müßte sich (d) signifikant den Singulärlesarten von (t) anschließen. Dies trifft zwar in sechs Fällen zu, zugleich aber überliefert (d) an acht Stellen Singulärlesarten der Hs. (c), so daß hier keine Regelmäßigkeit und Signifikanz

erkennbar ist. Charakteristisch hingegen ist, daß die Hs. (d) in ihrem mit der Hs. (r) vergleichbaren Teil, also fol. 304^{v}26-311^{r}23 *par* fol. 70^{r}1-75^{v}14, acht dieser zusammen 14 Singulärlesarten mit der Hs. (r) gemein hat. Dies mag auf eine engere Verwandtschaft zwischen (d) und (r) als zwischen ihnen und den übrigen Deszendenten hindeuten.

Die Bestimmung der Deszendenz der Hs. (r) ist vor allem wegen ihres fragmentarischen Zustandes mit größeren Unwägbarkeiten verknüpft. Die Korrektur in Barn 10,10 von καθ' zu καθέραν weist in Richtung der Lesart von (t), die καθέδραν und nicht wie (c) καθέρᾳ überliefert. Ansonsten müßte neben dem ausgefallenen Delta auch noch das fehlende Ny und das sonst von (r) verläßlich geschriebene Iota subscriptum erklärt werden. Deshalb kommt auch eine umgekehrte Deszendenz, also (t) von (r), nicht in Betracht. Abgesehen von der genannten Korrektur und der von ἀλλό zu ἀλλότρια (Barn 10,4) sowie dem fälschlich an ῥῆμα angefügten Schlußsigma (ῥῆμας) in Barn 11,8 — ähnlich in Barn 10,9 τρίας statt τρία, dort auch Hs. (d) — birgt die Hs. (r) nur eine Singulärlesart und zwar κηρύγματα statt κηρύγματι in Barn 12,6. Diese Flexion macht aber in der Syntax von Barn 12,6 keinen Sinn.

Drei Lesarten haben (r) und (d) *gegen* die übrigen Hss. des Textzeugen G gemeinsam: eine Auslassung (ὁ κύριος in Barn 10,12) und eine Artikelergänzung (Barn 20,2); einmal lesen beide Konjunktiv Aorist statt Futur (φονεύσῃς in Barn 19,5). Die Hs. (r) enthält also *keine* sinnvolle Lesart, die nicht auch die Hs. (d) böte. Beachtet man, daß (d) in ihrem mit (r) parallellaufenden Part (Barn 10,3-21,9) hingegen acht weitere eigenständige Lesarten enthält,[43] gelangt man zu dem Schluß, daß (r) den Text seines nächsten Verwandten treuer überliefert als (d) jenen seiner Vorlage.

Gegen ein umgekehrtes Verwandtschaftsverhältnis der Hs. (d) zu (t) sprechen die Tilgung von ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε in Polyc 2,3 durch (t^{c}) und die Marginalie Polyc 9,1 (t^{mg}) sowie die Singulärlesarten von (d) in Polyc 2,3; 3,1 und Barn 12,7, insbesondere die Eliminierungen in Barn 10,12; 11,10.11; 12,2; 14,9; 16,7. Der Annahme einer Abstammung der Hs. (c) von (d) stehen die gleichen Beobachtungen entgegen, namentlich die Auslassungen und daß z.B. (d) die Falschschreibung καταγίζει überliefert (Barn 16,6), während (c) mit allen anderen Deszendenten richtig καταρτίζειν notiert und auch der Korrektor (d^{c}) das Verb richtig verbessert hat. Die Hss. (n) und (a) scheiden als unmittelbare Primärtexte von (d) oder (r) ebenfalls aus. Zwar liest (a) in Barn 11,11 und 12,2 mit den Hss. (d) und (r) gegen (n t c) wie auch die Hs. (n) in Barn 6,11 mit (d)

gegen (t c a) und in 16,7 mit (d) gegen (t c a r), aber dieser partielle Zusammengang vermag angesichts der signifikanten Übereinstimmung von (d) bzw. (r) mit den Hss. (t c) bzw. (t c *et al.*) keine Filiation von (d) bzw. (r) aus (n) zu begründen — die Hs. (a) scheidet wegen ihrer Lücke in 16,2 ohnehin aus.

Eine Bestätigung erfährt die Bestimmung von (d) und (r) als Verwandte, aber *nicht* unmittelbare Abkömmlinge von (c) oder (t) durch ihren Umgang mit dem beweglichen Schluß-Ny (ν-ἐφελκυστικόν). Die Hss. (d) und (r) verzichten übereinstimmend auch dann auf das Schluß-Ny bei Personalendungen u.ä., wenn eine ‚harte' Interpunktion folgt (Polyc 5,3; 8,1; Barn 10,2; 11,18; 12,3). Sie stehen damit im Gleichklang mit den Hss. (n t c a), in der Mehrzahl der Fälle auch mit der Familie G2. Dieser Konnex mit einer bestimmten Texttradition, deren Hauptachse die Hss. (f n t c) zu bilden scheinen, wird z.B. durch die Aspiration von Doppel-ρ in der Wortmitte (Polyc 8,1; Barn 11,6.8; 20,2) bestätigt.

Die Überlieferung des griechischen Textes des Polyc hat somit *eine* Hs., den Cod. Vat. gr. 1655, hinzugewonnen, die des Barn *zwei* Hss., die Cod. Vat. gr. 1655 et 1909. Beide Hss. sind mittelbare Deszendenten des Cod. Vat. gr. 859. Ein direkter Abkömmling der Hs. (v) vom Ende des XII. Jh., nämlich eine armenische Übersetzung vermutlich beider Schriften, ist verschollen (vgl. Anm. 22). Eine detaillierte Einschätzung der Textqualität bleibt künftigen Editionen vorbehalten.[44] Hinsichtlich einer prinzipiellen Bewertung hat wegen des angezeigten Filiationsverhältnisses beider Hss. das Urteil von FUNK aber nach wie vor Bestand: »In Wahrheit werden wir uns in Zukunft trotz des Vorhandenseins von vier, bezw. noch mehr weiteren Handschriften ausschließlich an V halten müssen, da dieser sich als das Archetyp aller übrigen darstellt.«[45]

ANMERKUNGEN

[1] Die Hs. (v) — 288 fol., 320 x 240 mm, 2 col., 31 lin., fol. 2-27.263 Papier, XV. Jh.?, olim Cod. Vat. gr. 795, z.T. rote Initialen — enthält neben einer Langrezension der Ignatianen (s. Anm. 21) und Polyc cum Barn: Dion.Ar., *c.h., myst., d.n., e.h., ep. 1-5*; Protev; Germ.CP, *or. 2*; Gr. Naz., *or. 38*; Ps.-Chrys., *nat. Chr. 1; annunt., Laz 2*; Ps.-Amph., *v. Bas.*; Ps.-Eus.Al., *serm. 15*; Epiph., *hom.*; ferner eine zwischen dem VI. und VIII. Jh. auf Zypern entstandene ‚Apokalypse des Johannes' (ApkJoh II.; vgl. *W. Schneemelcher*, NTApo^5 II., 626f.). Aus dem XV. Jh. stammt ein Einschub von 27 fol. mit den Viten »Sancti Philippi Apostoli« (PG 115,188-197) und »Sancti Panteleemonis« (PG 115,448-

477) und Ps.-Meth., *Apokalypsis* (in einer der Rezension 1 nahestehenden griechischen Version; vgl. CPG). Das fol. 288, das wiederum einem anderen Codex des XIV. Jh. entstammt, enthält anonyme (christliche) Sprichwörter. Vgl. *R. Devreesse*, Codices Vaticani graeci, III. [Codices 604-866], Città del Vaticano 1950, 427. Die Schreibweise und die Abkürzung patristischer Autorennamen und Werke folgt soweit wie möglich dem Verzeichnis in *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, XI-XLV; andernfalls ist die CPG zu Rate gezogen. Die Nomenklatur der kodikologischen Beschreibung orientiert sich an: *V. Gardthausen*, Griechische Palaeographie, Leipzig ^{2}1911/13.

[2] Zwar ist auch eine Datierung der Hauptmasse des Codex ins XII. Jh. denkbar, ihn jedoch ins XIII. Jh. hinaufzurücken, ist wegen einer auf fol. 211^{va}25-30 stehenden armenischen Übersetzernotiz ausgeschlossen (s. Anm. 22). Die Bindung zum Codex ist für das Jahr 1550 bezeugt.

[3] Vgl. *F. X. Funk*, Der Codex Vaticanus gr. 859 und seine Descendenten. ThQ 62 (1880), 629-637; *ders.*, Patres Apostolici, Bd. 1, Tubingae 1881; ^{2}1901.

[4] *Funk*, Descendenten 629.

[5] Vgl. *A. R. M. Dressel*, Patrum Apostolicorum Opera, Lipsiae 1857, ^{2}1862, LVI-LXII.

[6] Das Fragment enthält Barn 9,1-6, und zwar 9,1-3 auf der Verso- und 9,3-6 auf einer Rectoseite. Der Anfang bzw. das Ende der Linien ist verdorben oder fehlt, weshalb die Lesarten bisweilen zwar sehr unsicher, wegen des hohen Alters textkritisch aber dennoch von großem Interesse sind. Das transkribierte Fragment ist bei *G. Vitelli*, Pubblicazioni della Società Italiana (PSI) per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto. Papiri greci e latini Vol. 7 (N° 731-870), Firenze 1925, 40-43, mit den Konjekturen von *O. v. Gebhardt/A. v. Harnack*, Barnabae Epistula (Patrum Apostolicorum Opera 1,1), Lipsiae ^{2}1878, wiedergegeben. Vgl. auch *R. A. Kraft*, A unnoticed Papyrus fragment of Barnabas, VigChr 21 (1967) 150-167, mit einer phototypischen Wiedergabe beider Seiten. Zur Datierung von P vgl. *P. Prigent/R. A. Kraft*, Épître de Barnabé (SC 172), Paris 1971, 53 Anm. 3.

[7] Vgl. *J. G. Müller*, Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869, 20; *Gebhardt/Harnack*, Barnabae Epistula x, Anm. 1; *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 1, Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, Freiburg i. Br. ^{2}1913, 96. Die Lagenverhältnisse der Hs. (v) sind insofern interessant, als vermutlich bei der Bindung zwischen fol. 195 (Quaternio N° 26[κς′]) und fol. 196 (Quaternio N° 27 [κζ′]) ein (unbeschriebenes) Blatt herausgetrennt, während ein weiteres Leerblatt belassen wurde. Die Hs. scheint also in diesem Teil in zwei Etappen geschrieben zu sein.

[8] Ἐπιστολὴ Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου συνεκδήμου Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου.

[9] Über die Herkunft der Hs. (v) läßt sich nichts Präzises ausmachen. Stammt die Übersetzernotiz auf fol. 211^{va}25-30 aus der Hand des armenischen Erzbischofs *Nerses von Lambron* (1153-1198) und bezieht sich die Wendung des Memorandums »in der königlichen Stadt« auf Byzanz, dann war die Hs. Ende des XII. Jh. in einer der beiden großen Bibliotheken in Byzanz (s. Anm. 22). Von dort könnte sie wohl frühestens in der Zeit, in der die Metropole von Kreuzfahrern erobert war (1204-1261), in den Westen gelangt sein (vgl. *P. Kaweran*, Ostkirchengeschichte [CSCO.Sub 441.64], 8; [CSCO.Sub 442.65], 90-97). Wahrscheinlicher indes ist, daß sie erst an der Wende zum XV. Jh. nach Italien gekommen ist, als der Westen die griechische Literatur für sich wiederentdeckte und sich zumal in Konstantinopel die Werke in Griechisch besorgte und sie bald schon im großen Stil zu sammeln und zu vervielfältigen begann, so daß binnen kurzem ein reger Handschriften-

handel zwischen der Stadt am Bosporus, den Bibliotheken Griechenlands (Athos) und den abendländischen Kulturzentren erblühte. Vgl. *R. Sabbadini*, Die Entdeckung der griechischen Kodizes *(15. Jh.)*, 310-336, in: *D. Harlfinger* (Hrsg.), Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, Darmstadt 1980. Für eine spätere Überbringung in den Okzident spricht auch, daß alle Deszendenten der Hs. (v) dem xv. oder xvi. Jh. entstammen. Trifft dies zu, bot sich dem Westen erst ab dem xv. Jh. überhaupt eine Chance, den Polyc und den Barn — wenn auch nur fragmentarisch — in Griechisch kennenzulernen. Zwar ist nicht auszuschließen, daß *Nerses von Lambron* in seinem letzten Lebensjahr eine Delegation seiner Kirche nach Rom begleitete und dort aus der Hs. (v) den Polyc cum Barn übersetzte, also mit der Titulatur »königliche Stadt« nicht Byzanz, sondern die Tiberstadt meint, aber das auffällige Schweigen im christlichen Westen über den Barn bis zu seiner Wiederentdeckung Mitte des xvii. Jh. steht dieser Möglichkeit entgegen. Wie dem auch sei: ab 1550 ist die Hs. (v) in der Vatikanischen Bibliothek bezeugt, aber vor dem xvii. Jh. war im Westen offensichtlich niemand in der Lage, den Part ab dem Defekt des Polyc positiv als Fragment des Barn zu identifizieren. Vgl. hierzu die Randnotizen der Hss. (v o n t c) zum Defekt des Polyc: Hic incipit fragmentum epistolæ S. Barnabæ Apostoli G1 (v^{mg}) | Euseb. habet καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάντα quæ lectio convenit cum his, quas latinas, habemus G1 (o^{mg}) | εὐσέβιος ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάντα G3($n^{mg}t^{mg}$) | quousque Latine quæ sequntur non respondent Latinis [i.e. Polyc] neque ad illas pertinent, sed aliæ plane sunt, et alio spectant, suntque ex epis. Barnabæ qua Clem. Alex. et alii citant G3 (c^{mg}).

[10] Die Hs. (n) weist eine Unregelmäßigkeit in der Foliierung auf. Zwischen fol. 544 und 545 wird ein Blatt »544 bis« mit einer sublinearen Ziffer 2 unter der Folionummer gezählt, das Barn 16,2 von λέγει κύριος· ὁ οὐρανός bis 19,1 ἐάν τις θέλων ὁδόν enthält. Die maßgebenden kodikologischen Beschreibungen der Hs. (*S. Cyrillus*, Codices Graeci MSS Reginae Bibliothecae Borbonicae I., Neapoli 1826, 43ff.; *G. Pierleoni*, Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae I., Roma 1962, 70-72) und die neueren Editionen des Barn registrieren diese Abweichung nicht.

[11] Der Part mit dem Barn weist einige Defekte auf: bekannt sind die Leerseiten (fol. 233^{v}, 237^{v} und 238^{r}). Von den Editoren und Bearbeitern des Polyc und des Barn unbemerkt blieb bislang, daß zwischen fol. 243 (= Quaternio λβ′ [N° 32^{s}]) und fol. 252 das Quaternio λγ′ (N° 33) mit einem Passus aus der in der Hs. ebenfalls enthaltenen Schrift Ps.-Meth., *Apokalypsis* (Rezension 1; vgl. CPG 1830a; *A. Lolos* [Hrsg.], Die Apokalypse des Ps.-Methodios (BKP 83), Meisenheim am Glan 1976, 27f.), und zwar der Abschnitt 3,5 τῶν ἡρώων ἐτύγχανεν bis 11,16 καὶ ὁδεύσωσιν ἐν αὐτῇ πρεσβύτεραι <πρεσβῦται>, eingebunden ist, der den Vers Barn 12,1 so teilt, daß er auf fol. $243^{v}29$ mit καὶ πότε ταῦτα abbricht und auf fol. $252^{r}1$ mit συντελεσθήσεται; λέγει κύριος fortfährt, und ferner, daß zwischen fol. 255 und 256 ein Blatt mit der Nr. 255a (= Quaternio 34^{s}) gezählt ist, das Barn 17,1 ab με τί τῶν ἀνηκόντων bis 19,10 ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην enthält. Lolos hat auf den zweiten Defekt (fol. 244-251) hingewiesen, ihn aber — aus seinem Interesse an Ps.-Methodios heraus verständlich — als »Interpolation« vielleicht doch überbewertet. Da es sich um ein vollständiges Quaternio handelt, ist eher von einem mechanischen Defekt, nämlich einer sekundären Vertauschung der Lagen 33 und 34 auszugehen. Man wird diese Verwechslung auf die Unachtsamkeit eines Buchbinders zurückführen müssen. Gegenüber dieser Annahme ist es jedenfalls viel unwahrscheinlicher, daß exakt der gleiche Defekt schon in der Vorlage von (t) existierte, die dann nicht mit jener von (n) oder gar (v) identisch sein und auch nicht aus der Familie G2 stammen kann, sondern von ganz eigener Art gewesen

sein müßte — von einer solchen Hs. ist indes nichts bekannt. Dagegen spricht insbesondere die Verwandtschaft des Methodios-Textes (vgl. *Lolos* 26-28) und der Lesarten des Textverbundes Polyc cum Barn mit (n) und ferner, daß (t) der nächste Verwandte von (r) ist (s.u.), der eben diesen Defekt nicht hat. Deshalb entfällt auch die Möglichkeit, daß der Wechsel ad hoc durch den Kopisten von (t) hervorgerufen worden ist. Zieht man ferner in Betracht, daß sowohl fol. 243^{v} und 252^{r} nahtlos zueinander passen als auch, daß die Lage N° 33 genau jenen Part aus Ps.-Meth. enthält und diese Schrift dort fortführt, wo sie nach den Eingangskapiteln auf Quaternio 34$^{7.8}$ (nicht Quaternio 34$^{6.7}$ wegen der Doppelzählung von fol. 255) abbricht, also mit dem Ende der Lage 34, so ist ein bloß mechanischer, sekundärer Defekt das Wahrscheinlichere. Zur Geschichte der Hs. und ihrem Wiederauffinden vgl. *L. M. O. Duchesne*, De codicibus mss. graecis Pii II. in Bibliotheca Alexandrino-Vaticana, Lutetiae Parisiorum 1880, 10.

[12] Das kodikologische Verzeichnis von Francesco Bancalari (Index codicum graecorum Bibliothecae Casanatensis, Firenze/Roma 1894, 174-176) führt den Codex 334 (olim G. v.14) unmittelbar nach dem Codex 328 (olim G. v.14^{a}) und direkt vor dem Codex 346 (olim G. v.8; antiquius AR. IV.9.1); eine Codexnummer 331 fehlt. Die in Editionen des Barn (und des Polyc) herangezogene Ziffer 331 als Neusignatur einer früher mit G. v.14 katalogisierten Hs. der ‚Bibliotheca Casanatensis' gibt das Folium an, auf dem innerhalb des vormals mit G. v.14, jetzt mit 334 signierten Manuskripts der Textverbund Polyc mit Barn einsetzt. Da in allen anderen Fällen alphanumerische Angaben nach dem Codexnamen die Bibliotheksnummer der Hs. und nicht eines ihrer Blätter meinen, sollte die fragliche Hs. besser nicht mehr als ‚Codex Romanus Bibl. Casanatensis 331 (olim G. v.14)', sondern als ‚*Codex Romanus Bibl. Casanatensis 334* (olim G. v.14)' bezeichnet werden.

[13] *Funk*, Descendenten 635.

[14] *K. Πλητζιωτῆς*, Ἐπιστολὴ ἁγίου Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους, DHEHH 1 (1883) 209-226; vgl. *A. v. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Litteratur, Bd. 1, Leipzig 1893, 59; *A. van Veldhuizen*, De Brief van Barnabas, Groningen 1901, 7; *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, Repro Hildesheim, New York 1973, Bd. II.I, 550f.

[15] Vgl. *Funk*, Patres Apostolici, Tubingae ^{2}1901, Bd. 1, XCVIII.

[16] *Funk*, Descendenten 630; vgl. *Lightfoot*, The Apostolic Fathers Bd. II.I, 115f.

[17] Vgl. *Funk*, Patres Apostolici, Tubingae ^{2}1901, Bd. 1, XCVI-XCIX; *Harnack*, Geschichte 1,58f.

[18] *P. Prigent/R. A. Kraft*, Épître de Barnabé (SC 172), Paris 1971; *F. Scorza Barcellona*, Epistola di Barnaba (CPS.G), Torino 1975. *K. Wengst*, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (SUC 2), Darmstadt 1984, verzichtet auf eine unterscheidende Kennzeichnung.

[19] Vgl. *Funk*, Descendenten 629-637; *Prigent/Kraft*, Épître de Barnabé 51f.

[20] Vgl. *Lightfoot*, The Apostolic Fathers Bd. II.I, 111-114.546-550; *W. Bauer/H. Paulsen*, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNT Erg.-Bd. 18), Tübingen 1985, 186-188; *P.-Th. Camelot*, Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne Lettres. Martyre de Polycarpe (SC 10), Paris ^{4}1969, 14f.

[21] Die Codices der Familien G1 (o) und G2 (f p) enthalten das Corpus der Ps.-Ignatianen nach dem Schema des Cod. Vat. gr. 859, fol. 151^{v}-195^{r}: Auf den unvollständigen IgnTrall folgen die Briefe Magn, Tars, Phil, Philad, Smyrn, Polyc, Ant, Her, Eph, Rom. Am Schluß von IgnRom, auf fol. 195^{r} des Archetypus, ist vermerkt, daß IgnTrall der zweite von insgesamt zwölf Ignatiusbriefen ist. Ob der Kopist an erster Stelle das Pseudepigra-

phon IgnMar (so *Harnack*, Geschichte 1,78) gewähnt und ob er den Defekt des IgnTrall bemerkt hat, geht aus der Notiz nicht hervor.

[22] Aus dem bislang nicht vollständig übersetzten und (deshalb) nicht zutreffend gedeuteten armenischen Memorandum auf fol. 211[ra]25-30 der Hs. (v) geht hervor, daß sie Grundlage einer armenischen Übersetzung war. Es lautet: »Ich, Nerses, habe diesen Brief in armenische Sprache übersetzt, in der königlichen Stadt, zur Herrlichkeit Christi unseres Gottes, des auf ewig Gepriesenen. Amen.« Aus historischen und biographischen Gründen, die hier nicht näher ausgeführt werden können, ist nicht der seit *Dressel*, Patrum apostolicorum opera, Lipsiae 1857, LVI, genannte Katholikos *Nerses Schnorhali* als dieser Übersetzer anzunehmen, sondern sein Zeitgenosse *Nerses von Lambron* (1153-1198). Da mit der Wendung ‚königliche Stadt' Byzanz und nicht Rom (vgl. Anm. 9) gemeint sein dürfte, und *Nerses* während seines Episkopates (1176-1198) regelmäßig in diplomatischer Mission an den Bosporus reiste, muß die Hs. (v) zu dieser Zeit dort gewesen sein. *Nerses* übersetzte vermutlich den Textverbund und nicht nur den Part mit dem Barn. Obwohl diese Übersetzung verschollen ist und wir auch keine andere armenische Übersetzung des Polyc und des Barn haben, wird man dazu neigen, das Memorandum auf den Textverbund zu beziehen, wenngleich für die armenische Kirche am Anfang des XIII. Jh. nur eine Kenntnis des Barn belegt ist (vgl. *M. Brosset*, Histoire chronologique par Mkhithar d'Aïrivank, XIIIe S., traduite de l'Arménien, sur le manuscrit du Musée Asiatique, in: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe Série, 13,5 [1869] 1-133, [Kanones 33f.]). Im Blick auf die Bezeugung des Polyc sowie des Barn läßt sich vorläufig resümieren: Die armenische Kirche und der „griechische" Westen kennen den Polyc sowie den Barn in der Textverschmelzung des Cod. Vat. gr. 859. Die Armenier kennen den Polyc *zusammen* mit dem Barn spätestens seit dem XII. Jh. unter dem Titel Barn, der „griechische" Westen kennt den Polyc *zusammen* mit dem Barn bis ins XVII. Jh. unter dem Titel Polyc. Für die Textkritik des Polyc und des Barn ist der Verlust dieses aus dem Cod. Vat. gr. 859 geflossenen Deszendenten unerheblich, für unsere Kenntnis ihrer Textüberlieferung ist er hingegen überaus bedauerlich. Eine Liste aller bekannten Personen der armenischen Kirche mit Namen ‚Nerses' für den durch den Schriftstil des Memorandums (boloragir) begrenzten Zeitraum (XII.-XIV. Jh.) übermittelt in Armenisch *H. Atšrahan*, Haĥots Andznanoinneri Pararan, Beirut 1972, 42-53. Zum Barn in der armenischen Kirche und Literaturgeschichte vgl. die von *H. S. Anasjan* ebenfalls in Armenisch verfaßte ‚Armenische Bibliographie' (Armjanskaja bibliografija [Hajkakan Matenagitoittjoin] V.-XIII. Jh., Bd. II., Eriwan [Erevan] 1976, Sp. 1245f.). ANASJAN, der die Übersetzernotiz am Ende der Hs. (v) mit *Nerses von Lambron* in Zusammenhang bringt, weiß weder von einer noch existierenden armenischen Übersetzung des Polyc noch des Barn zu berichten. Als Abzeichnung hat das Memorandum *J. de Morgan*, Histoire de Peuple Arménien depuis les temps les plus reculés de ses annales jusqu'a nos jours, Paris/Nancy 1919, 190, veröffentlicht und ohne Begründung *Nerses von Lambron* zugewiesen. Für die Hinweise auf die beiden armenischsprachigen Publikationen und die mühevolle Übersetzung des Memorandums danke ich Herrn HAROUTIOUN PALANJIAN.

[23] Allein deshalb ist es fraglich, ob der Archetyp außer für den Cod. Ottobo. gr. 348 noch ein anderes Mal als Vorlage oder zur Revision für einen seiner griechischen Deszendenten herangezogen wurde.

[24] Vgl. Initia operum sermonum tractatum & c. Quæ in Voluminib. M.sscc. Græcis Bibliotheca Vatican. Continentur Excerpta & exarata Laurentio Portio (1671) fol. 91[r];

Index. Alphabeticus Codicum Manuscriptorum Bibliothecæ Ottobonianæ. Index a Mauro Coster, scriptore latinæ linguæ, confectus (cfr. Urb. lat. 1778) fol. 251^{v}.

[25] Zur Orientierung vgl. *W. Bauer/H. Paulsen*, Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief (HNT Erg.-Bd. 18), Tübingen 1985.

[26] Die Hs. (ℵ) enthält Barn 1,1-21,9 auf fol. 334^{rb}1-340^{vc}23.

[27] Die Hs. (L) enthält Barn 1,1-17,2 auf fol. 8^{r}6-20^{v}7. Vgl. *J. M. Heer*, Die Versio Latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel, Freiburg i. Br. 1908.

[28] Näheres zum Fragment (Cod. Cantabrigiensis Univ. Add. 2033, fol. 61^{v}, Barn 19,1.2.8; 20,1) und eine Transkription bei: *W. Wright*, A Catalogue of the syriac manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge, II., Cambridge 1901, 600-628; *A. Baumstark*, Der Barnabasbrief bei den Syrern, OrChr 2 (1912) 235-240.

[29] Die Hs. (H) enthält Barn 1,1-21,9 auf fol. 39^{r}1-51^{v}10.

[30] Näheres bei: *C. Giannelli*, Codices Vaticani graeci, VII. (Codices 1485-1683), Città del Vaticano 1950, 383-385; *P. Canart*, Les *Vaticani graeci 1487-1962*. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane (StT 284), Città del Vaticano 1979, spez. 150.168.

[31] Auf eine Lebensbeschreibung des ATHANASIUS ALEXANDRINUS folgen unter seinem Namen die Werke *gent., syn., ep. Jo. et Ant., ep. Pall., ep. Drac., Dion., inc. et c. Ar., pass., disp., ep. encycl., ep. Serap. I. et II., ep. cath., ref., ep. Serap. IV., comm. essent., haer.*, (Euther. *confut.*), *virg.* Hierauf folgen THEODOTUS ANCYRANUS mit *exp. symb.*, ZENO IMPERATOR mit *henot.* und LEONTIUS EPISCOPUS CYPRII mit ‚*Contra Iudaeos orationes 5 (fragmenta)*', überliefert bei Leont.N.; nach dem Textverbund Polyc mit Barn folgt Or. *philoc.* Die Textkritik zu den Opera des Origenes und ihre editorische Betreuung scheint einen Cod. Vat. gr. 1655 nicht zu kennen; vgl. *Koetschau*, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia, Leipzig 1889; *É. Junod*, Origène. Philocalie 21-27 (SC 226), Paris 1976. Für Cod. Vat. gr. 1655 und seinen Corpus Athanasium vgl. *H.-G. Opitz*, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius (AKG 23), Berlin, Leipzig 1935, spez. 51f.

[32] Die Editionsgeschichte des Polyc und des Barn, die gleichzeitig die Geschichte der Wiederentdeckung des später mit ‚G' signierten griechischen Textzeugen und damit auch des im Westen überlieferten griechischen Textes des Barn ist, ist wegen ihrer Verknüpfung mit Fragen, die das in vier Hss. mitüberlieferte Corpus Ignatianum betreffen, überaus komplex. Einen Einblick vermitteln *Dressel*, Patrum apostolicorum opera, Lipsiae 1857, XIF.; *Heer*, Versio X-XII.XVII-XIX; *A. Hilgenfeld*, Barnabae Epistula, Lipsiae 1877, V-XIV; *ders.*, Der Brief des Polykarpus an die Philipper, ZWTh 29 (1886) 184; *Th. Zahn*, Patrum Apostolicorum Opera, Fasc. I,I^{2}, Lipsiae 1878, XLII-XLVI; vor allem aber sind die Prolegomena bei *Gebhardt*/Harnack, Barnabae Epistula XIII-XXIV und die sorgfältige Zusammenstellung der Editionen ibid. XL hervorzuheben.

[33] Näheres bei: *P. Canart*, Codices Vaticani graeci, VII. (Codices 1745-1962), Città del Vaticano 1970, 645-647; *ders.*, Les *Vaticani graeci 1487-1962*. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane (StT 284), Città del Vaticano 1979, spez. 251.

[34] Die Karriere von ANDREAS DARMARIUS (1540-1587?) — das genaue Todesjahr ist unbekannt — als scriptor graecus und noch mehr als Handschriftenhändler nahm in Rom ihren Ausgang, wie sein erstes Apographon Cod. Vat. gr. 2349 bezeugt. Das Hauptbetätigungsfeld von DARMARIUS — eigentlich 'Ανδρέας Νταρμάριος, später Δαρμάριος ὁ 'Επιδαύριος oder

mit den Beinamen ὁ Πελοποννησιακός bzw. υἱὸς Γεωργίου — lag in Norditalien, vor allem in Venedig und Trient, und Spanien, wo er u.a. für Andreas Schott arbeitete; spätere Reisen führten ihn nach Deutschland (Augsburg, Tübingen) und in die Niederlande. Da ein zweiter Rombesuch des in Venedig ansässigen Epidaurioten unwahrscheinlich ist, wird man angesichts des Filiationsverhältnisses (s.u.) die Hs. (r) als ein von anderer Hand, aber in Regie Darmarius' erstelltes Apographon zu deuten haben — die Handschriftenliste bei *M. Vogel/V. Gardthausen*, Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance (ZfB.B 23), Leipzig 1909 (Repro Hildesheim 1966), 16-27 erwähnt den Cod. Vat. gr. 1909 jedenfalls nicht. Erfolgte die Abschrift des Textverbundes nicht in Rom, muß auch davon ausgegangen werden, daß die nächsten Verwandten von (r), also (t c), z.Z. der Erstellung von (r) noch nicht in Rom aufbewahrt wurden. Wegen der Deszendenz wäre dann an einen Entstehungszusammenhang mit den Hss. (f) und (p) zu denken. Wie auch immer: die Biographie des vermeintlichen Kopisten von (r) stützt die Ergebnisse der Kollation, daß nämlich die Hs. (v) nicht für (r) herangezogen wurde. Zur Person des epidaurischen Kopisten vgl. ibid. 16; *O. Kersten*, Der Schreiber und Handschriftenhändler Andreas Darmarios. Eine biographische Skizze, 406-419, in: *D. Harlfinger* (Hrsg.), Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, Darmstadt 1980.

[35] Catenae in Iob (Typus II) und Catenae in Matthaeum (Typus BI = Catena prima Ps.-Petr. Laod.) (CPG 4, C51.CII).

[36] Zur Funktion und paläographischen Bedeutung der Lagennummerierung vgl. *V. Gardthausen*, Griechische Palaeographie. Bd. 1: Das Buchwesen im Altertum und im byzantinischen Mittelalter, Leipzig ^{2}1911, 158-161; *P. Maas*, Griechische Paläographie 45, in: *D. Harlfinger* (Hrsg.), Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, Darmstadt 1980.

[37] Bogenanzahl 4 = Quaternio; Bogenanzahl 5 = Quinio.

[38] Ein ‚+' zeigt an, daß der am Außenbug der letzten Versoseite einer Lage (z.B. fol. 33^{v}) vermerkte Reklamant mit dem Anfangstext der Rectoseite der folgenden Lage übereinstimmt (fol. 34^{r}). Ein ‚—' signalisiert, daß der Reklamant (z.B. fol. 7^{v}) nicht zum Folgetext paßt (fol. 8^{r}); *om.* (= omisit) bedeutet, daß der Reklamant fehlt (fol. 15^{v}). Vgl. *H. Hunger u.a.* (Hrsg.), Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur. Bd. 1. Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen. Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur. Zürich 1961, 51.

[39] Die erste Lage des Teils A der Hs., ein Quaternio, ist nicht numeriert; Recto- und Versoseite des unfoliierten ersten Blattes sind bei der Bindung mitbenutzt worden.

[40] In Kenntnis der Skepsis, zu der Paläographen bei Klassifizierung und Datierung mittelalterlicher griechischer Codices anhand des Schriftstils neigen, kann es hier nur darum gehen, eher beiläufige Beobachtungen eines Nichtfachmannes zur Schrift der beiden Codices zu notieren, die sich bei der Kollation ergaben, z.T. weil sie (mir) die Lektüre des Textes erschwerten oder weil sie beim ständigen Vergleich mit den Deszendenten und anderen Textzeugen eigentümlich erschienen. Zur Sache vgl. *B. L. Fonkič*, Griechische Kodikologie 16-19, in: *D. Harlfinger* (Hrsg.), Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, Darmstadt 1980; *G. Pasquali*, Besprechung von: A. Dain, Les Manuscrits 26-29, in: ibid; *P. Maas*, Griechische Paläographie 52-59, in: ibid.; *Hunger*, Geschichte der Textüberlieferung 94-107.

[41] Vgl. *Hunger*, Geschichte der Textüberlieferung 105f.

[42] Sowohl in der 1638 fertiggestellten, 1645 durch Jean-Luc d'Achéry posthum besorgten Edition Nicolas-Hugues Ménards als auch in der auf das Jahr 1643 datierten und

z.T. verbrannten Ausgabe des Barn durch JAMES USSHER fehlt in Barn 8,1 wie in der Hs. (c) der Passus ἐπὶ ξύλον bis τὸ κόκκινον. Vgl. H ΦΕΡΟΜΕΝΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΒΑΡΝΑΒΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Sancti Barnabæ Apostoli (vt fertvr) Epistola Catholica. Ab antiquis olim Ecclesiæ Patribus, sub eiusdem nomine laudata et vsurpata. Hanc primum è tenebris eruit, Notisque et Observationibus illustravit R. P. domnus Hugo Menardus monachus Congregationis sancti Mauri in Gallia. Opvs posthvmvm, Parisiis M. DC. XLV, S. 28, Spalte a, lin. 4, sowie das Faksimile bei *J. H. Backhouse*, The editio princeps of the epistle of Barnabas by archbishop Ussher, Oxford 1883, 269, Zeile 19. Da *O. v. Gebhardt*, The editio princeps of the epistle of Barnabas, TLZ 26 (1883) 606, auf Grund des USSHER'schen Fragments festgestellt hat, daß das Apographon des SALMASIUS, das der Edition von USSHER zugrunde liegt, aus der Hs. (c) geflossen sein muß, ist auch eine Identität der Hs. (d) mit den drei anderen Abschriften (Codd. Schottius, Sirmondus, Turrianus) ausgeschlossen. Zwar kann die Hs. (r) hierzu nicht kollationiert werden, aber angesichts der Verwandtschaft zwischen (d) und (r) dürfte auch diese Hs. nicht quasi ein Fragment dieser Duplikate sein. Der Defekt in Barn 8,1 konnte USSHER und MÉNARD auch deshalb nicht auffallen, weil der Lateiner diese Lücke ebenfalls hat. Daraus mag man ferner schließen, daß beiden Herausgebern Lesarten der übrigen Deszendenten nicht zur Kenntnis gelangt waren.

[43] Konjunktiv statt Indikativ in Barn 10,3; Auslassungen in Barn 11,10.11; 12,2; 14,9, Schreibfehler und Korrekturen in Barn 15,7; 16,6; 20,2; ein zweifaches τίς in Barn 12,7 ist wohl als Reklamant anzusehen und deshalb nicht zu zählen.

[44] Die Liste mit allen Lesarten der beiden Deszendenten für Polyc 1,1-9,2 und Barn 5,7-21,9 steht Interessenten zur Verfügung.

[45] *Funk*, Descendenten 637.

D-93051 Regensburg, Dechbettener Weinberg 3c

Vigiliae Christianae 48 (1994), 65-77, © E. J. Brill, Leiden

NUMEN IN DER »IOHANNIS« DES CORIPP
KONKORDANZFRÜCHTE[1]

VON

JEAN URBAN ANDRES

In der »Iohannis« des Coripp sind nach der Überlieferung des Trivultianus aus dem 14. Jahrhundert für *numen* insgesamt 14 Belege vorhanden: 2,112; 3,98.182; 5,25; 6,116.160.306.560; 7,98; 8,302. 305.313[2].316.619.[3]

In 2,112 sind die trügerischen, die Heiden täuschenden *numina* gemeint, die Coripp in einer Autordeutung und -meinung im Zusammenhang mit der Abstammung des maurischen Gottes Gurzil emphatisch beklagt:

ah, miseras fallunt sic numina gentes![4]

Der nächste Beleg ist im Kontext der Weissagung der Ammon-Priesterin zu finden, deren Rasen 3,91-101 geschildert wird. In deren wilden Toben, das an die vergilische Sibylla erinnert,[5] färbt sich ihr Gesicht feuerrot, weil es gezeichnet ist vom Zeichen der für Coripp heidnischen Gottheit des Ammon:

3,97-98

rubor igneus inficit ora / numinis icta nota.[6]

Dann ist in der Erzählung des Caecilides (3,52-4,246) eine weitere Erwähnung zu finden, wenn die Jugend des Antalas geschildert wird:

3,180-83

quantos ille duces, quantos truncaverat hostes
obsidione premens mediis in faucibus ense,
barbaricasque trahens perverso numine turmas
impius in latis prostravit cuspide campis!

In 3,182 ist von dem mordenden Antalas die Rede, der seine barbarischen Scharen anführt. Dies geschieht *perverso numine*, was zu beziehen ist auf die Weissagung der Priesterin 3,107-40, denn dort wird das weltentzündende Wüten (3,110) des Antalas unter der Autorität eines *numen*, nämlich Ammons, vorausgesagt.

In 5,25 steht *numina* mit dem Genitivattribut *Ammonii Gurzil*, welchen maurischen Gott ein magischer Stier darstellen soll:

5,23-25

taurus, quem Ierna sacerdos
atque idem gentis rectorum maximus auctor
finxerat Ammonii signantem numina[7] *Gurzil,*

Im sechsten Buch sind fünf Belege zu finden:

In 6,116 ist im Kontext der Rede des Carcasan (6,107-26) *numina* erneut als Attribut des Maurengottes Gurzil zu lesen:

non ita vult Ammon, non iam qui numina Gurzil
sic violata dolet, non sic fortuna minatur,

Dann muß die Priesterin des Ammon in 6,160 erst ganz von dessen *numen* erfüllt sein, bevor sie in rasender Verzückung die Schicksalssprüche verkünden kann:

ut vero toto percepit pectore numen,[8]

Für die Trockenheit der Wüste greift Coripp 6,305-8 in einem Vergleich auf den Zug der Sieben gegen Theben zurück. Damals, in mythischer Vorzeit, trockneten Teiche und Quellen aus durch das Wirken des für Coripp heidnischen Bacchus:[9]

6,305-8

ut Danaum quondam Thebanos inclita campos
agmina dum peterent, siccatos numine Bacchi
expavere lacus fontesque, et flumina ductor
Adrastus latis sitiens quaesivit in arvis.

Diese Stelle ist die einzige Verwendung von *numen* in Bezug auf eine römisch-antike Gottheit.[10]

Dann verweist der Maurenfürst Carcasan in seiner anfeuernden Rede vor der Schlacht (6,554-62) noch einmal auf die schicksalsträchtigen und mächtigen *numina* in 6,559-61

quisque manu pugnate truces et fidite fatis.
numina magna iuvant: dabitur victoria vobis,
credite, certa, viri.

Diese *numina* stehen nach der Meinung Carcasans den Mauren bei, was jedoch auf dem Hintergrund der Beurteilung der *numina* durch Coripp in 2,112 (*fallant ... numina*) als Selbsttäuschung offenkundig ist.

Im siebten Buch ist der einzige Beleg von *numina* in einem Gebet des Iohannes (7,88-103)[11] zu lesen. Auch hier wird das Trügerische der heidnischen *numina* hervorgehoben:

7,96-98

credo, summe pater, tua sit quod magna potestas,
et fateor: miseras gentes sua pessima fallant
numina quae credunt.

Dabei ist die wörtliche Übereinstimmung zu der emphatischen Erwähnung in 2,112 offensichtlich. Iohannes beurteilt die *numina* als Christ, der neben der Unterdrückung des maurischen Aufstandes die armen Seelen retten will (*scindere bellum/et miseras salvare animas* [sc. *in Libyam eo*] 1,294-95), zudem noch als *pessima*, was über die Beschreibung des Coripp hinausgeht.[12]

Von den fünf Belegen im achten Buch entfallen vier auf den Götzendienst mit Menschenopfern der Mauren (8,300-17) in der Nacht vor der Entscheidungsschlacht. So ist es erneut eine direkt kommentierende Beurteilung der maurischen *numina*, wenn es heiß:

8,300-2
Marmaridum interea nocturnis dedita sacris
castra fremunt, statuuntque aras et inania poscunt
numina.

Das Machtlose der heidnischen *numina* kommt hierbei verstärkt durch das Adjektiv *inania* zum Ausdruck.

Die nächste Stelle stellt eine Namenserklärung Coripps für den maurischen Kriegsgott Sinifere dar. Diesen verehrt das Volk Mazax als Kriegs-*numen*, und es glaubt an dessen göttliches und machtvolles Wirken im Krieg.

8,304-7
hi mactant Gurzil, alii tibi, corniger Ammon;
hi Sinifere colunt, quem Mazax numina[13] *Martis*
accipit atque deum belli putat esse potentem,
Mastiman alii.

Die heidnische und damit auch nichtige Bedeutung von *numina* wird in diesen Versen unterstrichen durch die direkte Anrede des Ammon durch den Autor und durch die spottende Verwendung von *deum* für den vermeintlich kriegsmächtigen Sinifere.[14]

Diesen Versen folgt die Erwähnung von abscheulichen Menschenopfern und die Schilderung von grauenhaftem Gebrüll und Geschrei (307-11). Dem Opfer folgt dann die erneute Anrufung des *numen*, mit der Aufforderung an es, aus der Schattenwelt an das Licht zu treten.

8,312-14
imprimit hic ferrum iugulis et vocibus ipsum
numen[15] *agit dubiasque vocans exire per umbras*
solis iter temptare iubet.

Dieser Götzenanrufung folgt die Eingeweideschau und die Schicksalsdeutung (314-15). Auf diese mit Entsetzen geschilderte nächtliche Götzenverehrung folgt die erste Reaktion des Coripp mit dem Verweis auf den christlichen Gott, der das Erscheinen und die Antwort des *numen* unterdrückt hat.

8,316-17

presserat ista deus, surdumque ad carmina numen
omne fuit: nulli retulit responsa sacerdos.

Dieser Taubheit des maurisch-heidnischen *numen* steht der sich anschließende christliche Gottesdienst (8,318-69) kontrastiv gegenüber, zumal er nach Sonnenaufgang — im Gegensatz zur heidnischen Dunkelheit — stattfindet und mit dem gunstvollen Wohlwollen Gottes endet:

8,368-69

munus erat summi domino acceptabile caeli
sanctificans mundansque simul genus omne Latinum.

Das göttliche Wohlwollen dem »Latinischen Volk« gegenüber findet seine Entsprechung in der Vorwegnahme des Ausgangs der Entscheidungsschlacht in den Versen

8,296-99

nec fundit inanes
tritis uterque [sc. *Iohannes et Ricinarius*] *preces, orantes vidit ab alta*
sede pater, terrarum orbem qui fulmine terret,
et finem imposuit tanto per bella labori.

In diesen Versen wird einerseits durch das perfektische *finem imposuit* das gute Ende des mühevollen Feldzuges bereits vor der Schilderung der Schlacht vorweggenommen und andererseits erneut der Gegensatz Christentum — Heidentum ausgedrückt. Denn die Erhörung der bittenden römischen Feldherren durch Gott wird mit Litotes ausgedrückt durch *nec fundit inanes/... preces*. Diese Vergeblichkeit, die nicht die Christen betrifft, wird in Vers 8,301-2 durch *inania poscunt/numina* aufgenommen und steht im Hintergrund des gesamten nächtlichen Götzendienstes der Mauren.

Schließlich ist die letzte Belegstelle 8,619 ebenfalls in heidnischem Sinne verwendet. Der Maure Succur wird ohne eigene Wunde von seinem Pferd tödlich erdrückt[16] und konnte weder von seinem Pferd gerettet werden, noch sich selbst durch seine *virtus* retten oder gar von Gurzil gerettet werden, der charakterisiert wird durch einen ironisch-entlarvenden Instrumentalis:

8,617-19;

non illum salvavit equus levitate per hostes,
quo sibi fisus erat, nec fractum conscia virtus
eripuit fatis aut sacro numine Gurzil.

Die Untersuchung obiger Stellen ergibt, daß *numen* und das Numinose überhaupt in der »Iohannis« des Coripp ausschließlich in heidnischem Sinne zu verstehen ist und somit die Gegenebene zu dem eindeutig christlichen Hintergrund dieses Epos ist.[17] Die Darstellungsweise kann dabei folgendermaßen unterschieden werden:
1. Coripp äußert seine Intention der trügerischen *numina* direkt und unmißverständlich als Autormeinung (2,112; 3,182; 8,301.316.619).
2. Coripp läßt seine Intention äußern (in einem Gebet des Iohannes 7,97-98).
3. Coripp verwendet *numen* ferner im Kontext des Heidnischen ohne unmittelbare Begriffsdeutung, sondern nur auf der Kulisse der begleitenden heidnischen Handlung (3,98; 5,25; 6,160; 8,305.312).
4. In den Reden der Mauren offenbart das maurische Vertrauen in ihre *numina* die wirkunglose Bedeutung derselben (6,116.560).
5. Ausnahmsweise verwendet Coripp *numen* für eine antike — also heidnische — Gottheit aus dem Bereich des Mythos (6,306).[18]

Die Textqualität der »Iohannis« des Coripp, die nur in dem Trivultianus aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist, hat sowohl die Editoren, besonders Petschenig[19] und, auf diesem aufbauend, Diggle und Goodyear, als auch zahlreiche Philologen[20] zu einer oftmals fruchtbaren und hilfreichen Konjekturalkritik angeregt. Darunter sind zwei Konjekturen von *numine*, die auf dem Hintergrund der obigen Betrachtungen auffallend und sogar sinnenstellend sind.

Die erste Konjektur von Petschenig ist in Vers 5,42 von Diggle-Goodyear in den Text der »Iohannis« aufgenommen worden. Der Inhalt dieser Stelle ist folgender: Das fünfte Buch, welches den ersten Großkampftag schildert, beginnt in den Versen 1-21 mit einem kampflosen Sichtkontakt zwischen den Heeren und besonders zwischen Antalas und Iohannes, der den fliehenden Maurenfürsten verspottet (16-19). Daraufhin wird ein heiliger Stier von den Mauren losgelassen, den die Römer niederstrecken (22-31). Dem anschließenden Kampfsignal der Römer in Vers 33 folgt dann in den Versen 33-39 das Kampfgeschrei der Mauren. Dem himmelschreienden Gebrüll (5,33-34 *tollitur*

inde novus fractis ad sidera clamor/vocibus), das von Coripp variiert in den folgenden Versen als Widerhall (5,35-36 *tunc omnis consonat echo/gentibus et varias imitatur reddere linguas*) ausgedrückt wird, folgt die Anrufung der maurischen Götter. Sinifere, die maurische Bezeichnung für Iuppiter Taenarius (vgl. 8,307-9) und Mastiman, der maurische Mars (vgl. 8,305-6), werden geschrieen, von denen im Widerhall lediglich Mastiman ertönt (5,38 *Mastiman assonat echo*). Außer diesen beiden rufen die Mauren noch Gurzil, der von Ammon und einer grausigen Kuh abstammt (2,110-11). Doch auch hier bringt das hohle Gestein nur ein Echo (5,39 *cava saxa resultant*).

Auf diese maurischen Kriegsrufe folgt in den Versen 40-49 die Schilderung des römischen Heeres in der Textfassung von Diggle-Goodyear:

5,40-49

hinc Romana manus conturbans vocibus aethram
intonat et quassis regemunt montana pharetris.[21]
vox veneranda canit, clamatur, »numine Christus,
Iustiniane, tuis pugnet fortissimus armis.
principis imperium nostri, pater optime, serua.«
ad nomen tremuere poli, tremuere gementes,
concussa tellure, iugis et uertice siluae
commoto paruere quati, montesque lacusque
rauca gemunt: orbis tremuit compage solutus,
auctoremque suum linguis elementa fatentur.

Nach der obigen Textfassung erklingt eine verehrungswürde Stimme (*vox veneranda canit*), welche ein Gebet ruft (*clamatur*), das in Vers 5,42 mit *numine Christus* beginnt und bis Vers 5,44 geht. Diese Interpunktion und Interpretation stammt ebenso wie die Konjektur *numine* anstelle des vom Trivultianus überlieferten *nomine* von M. Petschenig,[22] dem Diggle-Goodyear gefolgt sind.

In diesem Gebet wird Christi Beistand erfleht, der unter den Waffen des christlichen Kaisers Justinian (*armis tuis*) kämpfen und dessen Herrschaft bewahren soll (5,44).[23] Dieser »Kriefsruf« steht in wirkmächtiger Antithese zu dem Kriegsgeschrei der Mauren, das lediglich als bloßer Schall in der Natur widerhallte. Die Nennung des Namens Christi hingegen löst eine Antwort in der Natur aus, die dem Schöpfer der Welt gebührt und in den Versen 45-49 geschildert wird: Himmel, Erde und Wasser preisen mit ihren spezifischen Stimmen ihren Schöpfer.[24]

Dagegen hat Partsch die Verse 42-44 anders gedeutet, indem er

erstens das überlieferte *nomine* als unanstößig hat stehen lassen und zweitens den Beginn des Gebetes erst in Vers 43 mit der Apostrophe *Iustiniane* ansetzt. Diese Interpunktion, in der *clamatur nomine Christus* als zusammenhängendes Kolon aufgefasst wird, ist dadurch um so sinnvoller, als sie die Form der nicht expliziten Nennung der Anrufung der heidnischen Götter (5,37 *Sinifere vocans*, 5,37-38 *clamat/Mastiman*) aufnimmt und fortsetzt. Der Ruf des Namens Christus wird somit auch hier nicht in einer direkten Rede mitgeteilt — wie es Petschenig und Diggle-Goodyear deuteten —, sondern lediglich als Handlungsbeschreibung durch den Dichter. Auf die Nennung des Namens Christus folgt dann die wirkmächtige Antwort der Schöpfung in den Versen 45-49.

Dies geschieht in Antithese von heidnischen Götzen, die nur einen echohaften Widerhall in der Natur erzeugen, und dem christlichen Schöpfergott, den die Elemente preisen. Die Spitze dieser Antithetik von Heidentum und Christentum bzw. von leerem Schall und machtvoller Antwort der Natur liegt in dem durch den Trivultianus überlieferte *nomine*, welches in Vers 45 mit dem korrespondierenden *ad nomen* aufgenommen wird und somit die rahmende Klammer um das Gebet (43-44) bildet.

Welche Bedeutung sollte dagegen an dieser Stelle *numine* besitzen? Eine Anrufung von Christus als *numen* in der Junktur *clamatur numine Christus* hat keinen Sinn im Vergleich zur Überlieferung. Ferner ist eine Verstärkung und Hilfe durch Christus als *numen* mit der Interpunktion von Diggle-Goodyear überflüssig, denn, daß der christliche Gott auf der Seite der Römer steht, wird überaus deutlich in den Gebeten des Helden Iohannes[25] und anderer Christen,[26] in Verweisen des Autors auf Gott[27] und in der Darstellungsweise der antiken und maurischen Götter, die in mythischen Gleichnissen,[28] auf metonymische Weise[29] oder als trügerische *numina* beschrieben werden. Außerdem ist es schon seit der Ausrüstung der Flotte im ersten Buch bekannt, daß Christus, als Gott und Herr, dem Feldzug des Iohannes beisteht. Dort sagt der Princeps:

1,151-153
cetera Christus agat, noster dominusque deusque,
in melius referens, et te per cuncta gubernet
prosperitate sua.

Zudem steht das von Petschenig konjizierte *numine*, das von Diggle-Goodyear übernommen wurde, wie oben dargelegt, in der »Iohannis« ansonsten ausschließlich in heidnischem Kontext und wird nirgends im

Codex Trivultianus in christlichem Sinne verwendet. Weil nun die Konjektur *numine* dem Textverständnis an dieser Stelle und der Autorgewohnheit entgegensteht, insofern *numen* auf für dieses Epos ungebräuchliche Weise verwendet würde, ist sie zu verwerfen und das in dem stellenweise mit eindeutigen Fehlern übersäten Trivultianus überlieferte *nomine* als authentisch anzusehen und im Text zu belassen, der lautet:

5,42-44

vox veneranda canit, clamatur nomine Christus.
»Iustiniane, tuis pugnet fortissimus armis.
principis imperium nostri, pater optime, serua.«[30]

Einere weitere mißverstandene und unnötig durch Konjektur verdorbene Textstelle ist im sechsten Buch zu finden. Dort wird erstmals die unerträglich heiße Wüste geschildert. Als Reaktion auf die Rede eines verbitterten Soldaten (6,310-25) antwortet Iohannes mit einer Gegenrede (6,328-43). Er appelliert darin an sein ausgetrocknetes Heer als Hoffnungsträger Roms, erinnert an die Taten ihrer Vorfahren und spricht in der Textgestaltung von Diggle-Goodyear abschließend folgende beiden Verse:

6,342-43

vincat amor patriae mentem, et sitis improba cesset
numine pulsa pio, ac vester satiabitur ardor.

Diese Textfassung geht auf Petschenig zurück, der das in T überlieferte *flumine pusapio* nicht in der Junktur *flumine purpureo* mit der unverständlichen Konjektur *purpureo* von Mazzucchelli, dem Partsch folgt, übernimmt, sondern erstens begründet *pusapio* emendiert in *pulsa pio* und zweitens ohne Begründung *flumine* durch *numine* ersetzt.[31] Der Sinn dieser beiden Verse wäre demnach, daß die Vaterlandsliebe[32] den (schwachen) Geist der Soldaten besiegen soll und so der übermäßige Durst zurückgeht, gelöscht durch ein *numen pium*, und ebenso deren Verlangen gestillt wird. Petschenig hat den Konjunktiv *cesset* futurisch erklärt, wodurch die beiden durch *et* und *ac* angehänten Kola eine Folge der Vaterlandsliebe wären. Doch was soll dann *numen pium* bedeuten? Goodyear hat dies zu erklären versucht, wenn er schreibt:

»It is odd for *amor patriae* or even *patria* to be called *numen pium*, though not impossible. Again *flumine pulsa pio* might be retained on the analogy of 345-6, but the expression and thought would be very obscure. It is as likely that the true reading is *nomine pulsa pio*, i.e. *patria* or *amor patriae, nomine* became *numine* and

hence *flumine* under influence of the context.« (*VChr* 16 (1962), 39).

Dieser Versuch der Sinnstiftung kann aus mehreren Gründen als verfehlt angesehen werden. Erstens ist *numen* in der »Iohannis« — wie oben dargelegt — ausschließlich in heidnischem Zusammenhang verwendet. Zudem hellt der Kontext die Überlieferung *flumine* auf. In den beiden konjunktivischen hortativen Kola *vincat amor patriae mentem* und *et sitis improba cesset flumine pulsa pio* wird derselbe Gedanke der geistigen Stillung des Durstes ausgedrückt, dessen Folge dann das reale Löschen des Durstes ist, welches in den Worten *ac vester satiabitur ardor* angekündigt wird und in den folgenden Versen 344-6 ausgebreitet wird:

6,344-6

sic Latias placida mulcebat voce cohortes
egregius ductor, verbis ceu flumine dulci
pectora cuncta rigans, epulis aut viscera replens.

Auffallend ist, daß Iohannes seine Kohorten beschwichtigen kann, indem er mit seinen Worten allein, die mit *verbis* durch Pent- und Hepthemimeres im Verszentrum betont hervorgehoben werden und dem doppelten Vergleich vorangestellt sind, wie mit süßem Wasser[33] alle Herzen tränkt und jeden Hunger stillt. Aber dies geschieht nicht mit wirklichem, kühlen Wasser, sondern mit einem *flumen pium*, wie es der Trivultianus überliefert. Dieser fromme Trunk, der als Junktur bei Paulinus Nolanus auf Christus bezogen wird

carm. 21,845

hi sunt ecce pio Christi de flumine fontes

ist keineswegs dunkel in seiner Bedeutung, wenn die vorausgehenden Worte des Iohannes betrachtet werden. Denn so erfolgte die geistige Sättigung durch einem »frommen Strom« von Worten, der in den vorausgehenden Versen 6,328-41 fließt. In Erinnerung an die Unterwerfung des Erdkreises durch ihre Väter (332 *sic domuere patres propriis virtutibus orbem*) definiert Iohannes in Vers 333 *patientia* als *summa virtus.*[34] Diese *virtus* der Ausdauer und Genügsamkeit, die nach den Worten des Iohannes den Völkern Furcht einflößt und andere Feinde bis zu ihrem Tod in Schrecken hält, wird mit *flumine pio* (sc. *verborum*) wieder aufgegriffen und dient als beispielhafter Ansporn für die durstigen Soldaten. Wie lange diese geistige Stärkung anhielt, wird nicht mehr gesagt. Die folgenden Verse ab 6,347 leiten jedoch eine neue Szene ein, die mit den schicksalsträchtigen Worten *accidit infelix rebus fortuna Latinis* beginnt und Schlimmes — das große Pferdesterben — erahnen läßt.

Somit ist die Bedeutung von *flumine pio* nicht so dunkel, als daß eine Genese dieser vermeintlich verdorbenen Überlieferung entworfen und eine zweifelhafte Konjektur in den Text aufgenommen werden müßte.[35] Darum müssen die beiden Verse 6,342-43 lauten:

vincat amor patriae mentem, et sitis improba cesset
flumine pulsa pio, ac vester satiabitur ardor.

Die obige Untersuchung des Wortes *numen* in der »Iohannis« des Coripp hat ergeben, daß nur das heidnische Götterwesen durch *numen* ausgedrückt wird. Deswegen müssen die sinnentstellenden Konjekturen in 5,42 *numine* und 6,434 *numine* als unbegründet verworfen und durch die jeweilige Überlieferung ersetzt werden, damit die dichterische Intention und die religiöse Dimension des Werkes erhalten bleibt und weiter erhellt werden kann.[36]

Dem durch *numen* repräsentierten heidnischen Götterapparat steht auf christlicher Seite eine Variation des Ausdrucks (*Christus, deus, dominus, genitor, pater*) gegenüber, die ebenso wie *fatum, sors* oder die Personifikationen (*Victoria* u.a.) einer eigenen Forschung wert ist.

ANMERKUNGEN

[1] Die folgenden Beobachtungen ergaben sich aus den Vorarbeiten für die kritische Konkordanz zur »Iohannis« des Corippus, welche inzwischen erschienen ist: Concordantia in Flavii Corippi Ioannida. Curavit Jean Urban Andres. Hildesheim 1993 (ALPHA-OMEGA, Reihe A, Band CXXXIV). Für kritische Anregungen danke ich Prof. O. Hiltbrunner.

[2] An dieser Stelle ist *numen* eine Konjektur. Vgl. dazu Anm. 15.

[3] Textgrundlage bildet die Edition von Diggle, Jacob und Goodyear, F.R.D. (ediderunt): Flavii Cresconii Corippi Iohannidos seu de bellis Libycis libri VIII. Cambridge 1970.

[4] Das Motiv des täuschenden Götzen ist auch in 6,149 *semper amat miseras deceptor fallere mentes* und in 6,179 *his gentes fallax decepit fraudibus Ammon/Massylas* zu finden. Beide Stellen stehen um das zweite Ammonorakel (6,166-176), das für die Mauren — letztendlich vergeblich — ermutigend und für Coripp verlogen und falsch ist.

[5] Die vergilische Seherin wird prägnanter, aber auch vom *numen* erfüllt, beschrieben: Aen. 6,50-51

nec mortale sonans, adflata est numine quando
iam propiore dei.

[6] Vgl. die Variation dieses Gedankens bei der zweiten Weisagung in 6,157 *ac facies testata deum fervore rubescit.*

[7] Überliefert wird an dieser Stelle das agrammatische *munine*, was im Vergleich mit 6,116 (*numina Gurzil*) sinnvoll emendiert werden kann in *numina*.

[8] Die wortwörtliche Entlehnung aus der Aeneis 7,356 *necdum animus* [sc. *Amatae*] *toto percepit pectore flammam* bis in die gleiche Versposition hinein ist mehr als deutlich. Viel-

leicht liegt auch eine inhaltliche Anspielung in der Ersetzung der Fackel der Furie Allecto (*flammam*) durch das *numen* bei Coripp vor, denn das Vorhaben der furienerfüllten Amata nahm bekannterweise kein gutes Ende.

[9] Außer an dieser Stelle wird Bacchus nur metonymisch verwendet: 3,71; 7,70; 8,31.

[10] Die mythischen Vergleiche werden eindeutig in den Bereich des Irrealen gelegt, denn die teilweise einen ganzen Vers umfassenden anonymen Quellenangaben leiten den (Coripp und seinen Rezipienten bekannten) Vergleichsaspekt ein:

inclita tunc referunt Smyrnaei carmina vatis (1,175),
ut veteres aiunt gentili carmine vates (1,451),
ut quondam .../... ferunt ... (4,322-23),
carmine non aliter referunt ... (6,658).

Alternativ verwendet Coripp vergleichende Einleitungen wie *ut, veluti, sic, non aliter*, die vor oder nach dem angeführten Beispiel stehen. Aus dem Rahmen fällt dabei das Phaethon-Gleichnis (1,336-40), weil es ohne mythischen Quellenverweis angeführt wird und somit in den Bereich des Realen rückt.

[11] Weitere Gebete des Iohannes sind vorhanden: 1,286-305; 4,269-84; 5,25-27 (Hier wird das Beten nur erwähnt.); 8,341-53.

[12] Im ersten Gebet des Iohannes (1,285-305) werden nach dem in dessen Gebeten üblichen Lobpreis Gottes in den Versen 294-300 der Grund für diesen Feldzug und die Verschränkung von Gott und Kaiser, d.h. die Legitimation des Herrschaftsanspruches, genannt.

[13] Das prädikative *numina* ist von P. Mazzucchelli konjiziert worden für das überlieferte *numine*, welches J. Partsch in dem Index seiner Edition (Partsch, Josef (recensuit): Corippi Africani Grammatici Libri quae supersunt, Berlin 1879 = 1961 [= MGH AA III 2]) als »ablativus instrumentali similis« aufgefasst hat und in seinen Text zu recht aufgenommen hat.

[14] Der ironische Spott der Bezeichnung *deus* für einen Götzen ist auch in 6,157 zu finden.

[15] Die Konjektur *numen* steht für das tradierte *nomen*, was sowohl inhaltlich als auch im Vergleich mit den Verspositionen bei Lucan. 9,574-75 *vocibus ullis/numen eget* begründet erscheint.

[16] Vgl. zu dem Motiv des erdrückenden Pferdes 3,253-55; 4,198-99; 5,118-19.310-14.

[17] Die Frage nach dem personalen Charakter des Wortes *numen*, wie sie von W. Pötscher (»Numen« und »numen Augusti«. In: ANRW II 16,1. Berlin, New York 1978. S. 355-92) untersucht worden ist, kann in dieser textkritischen Betrachtung des Wortfeldes *numen* nicht behandelt werden.

[18] Das weitestgehende Zurücktreten bis zum beinahigen Verschwinden des antiken Götterapparates wird besonders deutlich in dem Fehlen der Iuno und der meistens lediglich verweishaften Erwähnung der anderen Gottheiten. Auffallend ist noch, daß Mars außer in dem Vergleich mit der Gigantomachie (1,451-59) — dort zudem in der archaischen Form Mavors — knapp 70 mal metonymisch verwendet wird.

[19] Petschenig, Michael (recensuit): Flavii Cresconii Corippi Africani Grammatici quae supersunt, Berlin 1886 = Nendeln/Liechtenstein 1975 (=Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie, Bd.IV 2).

[20] Vgl. die Literaturhinweise bei Diggle-Goodyear, welche bis 1969 reichen, und die Artikel von L. Håkanson: CIQ XXVII (1977), S. 226-229; V. Tandoi: SIFC 52 (1980), S. 48-98; Ders.: SIFC 54 (1982), S. 47-92; R. Jakobi: Hermes 117 (1989), S. 95-119. Zudem ist eine ausführliche Bibliographie zu finden bei: Vinchesi, Maria Assunta (a cura di): Flauii

Cresconii Corippi Iohannidos Liber Primus. Introduzione, testo critico, traduzione e commento. Neapel 1983 (= KOINΩNIA IX). Eine komplette Bibliographie der textkritischen Literatur ist im Anhang der Konkordanz (vgl. Anm. 1) zu finden.

[21] R. Jakobi schlägt *cavernis* als Ersatz für das ihn befremdende *pharetris* vor (Hermes 117 (1989), S. 106). Ich möchte darauf hinweisen, daß die klirrenden Köcher der Römer beim trimphalen Einzug in Carthago in der Liste der blutroten Waffen genannt werden: *pharetrasque sonantes* (6,80). Diese Stelle schwächt das Befremden über das Waffenklirren, das die Berge zurückwerfen. Ferner wird bei Ovid der klirrende Köcher erwähnt:

rem. 705 *Phoebus adest: sonuere lyrae, sonuere pharetrae.*

Zudem kommt *caverna* in der »Iohannis« nirgends vor.

[22] Petschenig teilt zwar zu dieser Stelle als Verbesserung der Interpunktion seinen Vorschlag mit, aber die Konjektur *numine* begründet er nicht (WS 4 (1882), S. 295).

[23] Vgl. die prägnante Grundlegung der prinzipalen Herrschaft durch Gott im ersten Gebet des Iohannes 1,297-98: *noster te principe princeps/imperat*. Daß Christus in Vers 44 *pater optime* genannt wird, ist für die »Iohannis« etwas ungewöhnlich, weil ansonsten nur der *placidus senior* (1,259) von Iohannes und der Maurenfürst Carcasan vom Mauren Bruten (6,128) so angeredet werden, jedoch steht diese Anrede in der Tradition für Christus als Pantokrator.

[24] Die offenkundige Parallelität dieses Lobs der Schöpfung zu dem Philipperhymnus in Phil. 2.9-11 hat M. Lausberg (JbAC 32 (1989), S. 118-19) dargelegt.

[25] Vgl. Anm. 6.

[26] Andere Gebete werden gesprochen in: 1,107-9 (Urbicius spricht ein Dankgebet in Persien). 151-53 (Iustinian spricht ein Bittgebet in seiner Aussendungsrede.); 3,77-78 (Caecilides spricht ein Stoßgebet); 7,228-29. 491-94 (Bittgebet in Iunci); 8,332-36 (Das römische Heer bittet um die Vergebung der Schuld).
Christliche Gottesdienste werden gefeiert: 6,98-103 (Dankgottesdienst nach dem Triumph in Carthago); 8,321-67 (Gottesdienst vor der Entscheidungsschlacht).

[27] Coripp deutet häufig Menschen und Geschehnisse und bindet sie an Gott und dessen Macht: 2,84.111-12; 4,588; 6,149-51.179-81.480-81.532-33.548-50; 7,107-8.315; 8,294-99.316-17.368-69.

[28] So z.B. Allecto (4,327), Apollo (1,191.458), Bacchus (6,306), Delia (1,459), Dis (mit seinen Monstern 4,322-28), Iuppiter (1,451), Mars (1,456), Pallas (1,457), Venus (4,514), Vulcanus (3,102).

[29] Metonymisch werden z.B. verwendet: Aurora, Bacchus, Ceres, Fama, Iacchus, Mars, Phoebus (mit seinen Pferden!), Thetis.

[30] Ungewöhnlich ist jedoch an dieser Stelle und dieser Interpunktion das Fehlen eines verbum dicendi. Aber deswegen aus dem Gebet eine direkte Äußerung des Autors werden zu lassen, erscheint trotz des Versanfangs *Iustiniane, tuis* (= 1,15 als Autorwort) letztendlich wegen der Iunktur *principis ... nostri* allzu kühn. Denn *noster princeps* sagen ansonsten ausschließlich die handelnden Personen und nirgends Coripp als Autor.

[31] Petschenig schreibt (WS 2 (1880), S. 271): »Demnach kann mit Sicherheit emendirt werden: *numine pulsa pio. pusa* ist um so gewisser aus *pulsa* verderbt, als T auch V 597 *compusos* statt *compulsos* hat.«

[32] Zur Vaterlandsliebe vgl.: 4,110-11 *durae contempsit vulnera mortis/pro patria contentus amor,* 4,114-15 *contemnere vitam/pro patria, haec est vita magis,* 6,258-59 *magnosque labores pro patria temptare volunt* [sc. *Romani*]; 7,260 *pro patria libuit tot saeva pericula ferre*; 7,397-98 *timuit non ille periclum/pro patria superare sua.*

[33] Die Überlieferung des codex unicus *flumine* hielt bereits M.A. Vinchesi für eine kei-

nesfalls zu emendierende Lesart (Vinchesi, Maria Assunta: Note testuali all'epos di Corippo. In: SCO Pisa XXX (1980), S. 143-58, bes. 156-58). Dabei bestätigt sie die ungewöhnliche Lesart durch christliche Parallelausdrücke wie z.B. *caritatis flumen* (Paul. Nol. carm. 24,443) und kommt so allein stellenintern zu der Verteidigung der Überlieferung, welche durch werkimmanente Beobachtungen des Wortes *numen* abgerundet und als eindeutig korrekt angesehen werden muß. So heißt es bei Paulinus Nolanus carm. 24,443-44: *dulci benignae caritatis flumine/in nostra fluxit* [sc. *iste*] *viscera.*

[34] Vgl. eine andere Definition von Ricinarius 2,337-39 *omnia dispensans iusto moderamine virtus/haec summa est, haec sola placet, haec vincere gentes/ac pacare potest.* Der Begriff *virtus* bei Coripp ist eine eigene Untersuchung wert.

[35] Hinter dem *flumen pium*, das den Durst in der Wüste stillt, vermutet Otto Hiltbrunner eine, wenn auch etwas entfernte, Anspielung auf Exodus 17,6 *percuties petram et exibit ex ea aqua ut bibat populus«. fecit Moses ita...* Diese Stelle spielt eine Rolle in der Bibelallegorese der Väter,

[36] Abschließend möchte ich noch auf zwei Stellen hinweisen, an denen ebenfalls mangelndes Textverständnis über die Verwendung von *numine* oder *nomine* in der »Iohannis« des Coripp zu finden ist. Die erste Stelle ist:

5,258-57

Artemiumque furens [sc. *Antalas*] *et duro nomine Maurum*
transadigit socioque infixum deicit ictu.

In der Ausgabe von Petschenig ist *nomine* durch *numine* ersetzt, was im textkritischen Apparat als Konjektur Petschenigs gekennzeichnet und durch den Verweis auf die Stelle 3,183 *trahens* [sc. *Antalas*] *perverso numine turmas* begründet wird. Gegen diese Deutung spricht, daß mit *perverso numine* in dem Kontext der Schandtaten des Antalas jedoch auf Ammon Bezug genommen wird, wie oben bereits dargelegt wurde. Zudem ist die Unaussprechlichkeit der maurischen Namen vorher schon ausdrücklich genant in

2,26-27

temperet [sc. *Musa*] *insuetis nutant quae carmina verbis,*
tam fera barbaricae latrantia nomina linguae.

Daher ist Petschenigs Konjektur *numine* richtigerweise von Diggle-Goodyear verworfen worden.

Ferner ist bei Diggle-Goodyear zu Vers 6,227 ... *nomenque sibi promittere regni* im textkritischen Apparat auf Petschenig verwiesen, der für diese Stelle *numenque ... regna* vorschlägt unter Verweis auf 6,190 und 6,556-57. Jedoch ist diese Konjektur selbst Petschenig nicht evident genug gewesen zur Aufnahme in den Text, sondern er schlägt *numenque ... regna* lediglich in seinem Apparat vor. Der Verweis auf 6,190 (*regnum quod cecinit gentibus Ammon*) weist zwar auch die Verbindung von *regnum* und *numen* auf, aber dies geschieht nur auf der Ebene der Weissagung des Ammon als *numen*. Zudem ist der Sinn der Textstelle auch ohne Petschenigs sinnverdunkelnde Konjektur recht klar. Die Mauren möchten unabhängig vom Princeps werden — was ein grundlegendes Motiv des Epos ist — und ein eigenes Königreich anstelle des vandalischen und der römischen Provinz errichten. Deutlich wird dies in wörtlicher Anlehnung in Vers 6,192 *invitantque feras regni sub imagine gentes.* Die Parallele zu Guntarith, der ein Königreich beherrschen wollte (4,240) und letztlich trotz des Namens »Tyrannus« umkam (4,425-6), ist auffällig. Der Verweis auf 6,556-57 ist für mich als Stütze der Konjektur ebenso sinnlos. Auch diese Konjektur von Petschenig in Vers 6,227 haben Diggle-Goodyear nicht übernommen und sind der Überlieferung gefolgt.

D-54295 *Trier*, Olewigerstr. 188

Vigiliae Christianae 48 (1994), 78-102, © E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, (Théologie Historique 89). Paris, Beauchesne, 1992. XV, 347 p. FF 270.

Le livre annoncé ici devrait se retrouver entre les mains de tous ceux qui s'occupent de l'histoire des mentalités du IVe siècle, «siècle de transition capitale» selon la formule d'André Mandouze introduisant (p. VII) l'ouvrage de son ancien élève. L'auteur attaque une problématique qui, malgré les nombreuses recherches des dernières décennies, se prête à des investigations ultérieures. Il s'agit d'apprécier les réactions des Romains du quatrième siècle, qui se voyaient confrontés avec des questions angoissantes concernant le sort de l'empire. Face aux dangers de plus en plus menaçants, comment les chrétiens réagissaient-ils? Pour repousser les barbares, faisaient-ils encore confiance à la *virtus* humaine, qui avait fait ses preuves dans le passé, ou s'en remettaient-ils plutôt à la puissance de Dieu qui n'a pas besoin d'efforts humains pour procurer la victoire? Quelle était, en opposition à l'attitude des chrétiens, la réaction des païens? Y avait-il, de part et d'autre, des changements d'attitude au cours du siècle? Autant de problèmes sur lesquels les discussions continueront, stimulées dorénavant, on l'espère, par les observations de Heim.

Son étude est divisée en deux parties, intitulées respectivement: «Les certitudes de l'époque de Constantin» et: «Les hésitations de l'époque de Théodose».

Les certitudes de la première époque sont d'abord celles de Constantin lui-même et de ceux que l'auteur nomme ses hérauts, Lactance et Eusèbe de Césarée, puis celles de la génération des fils de Constantin avec les deux auteurs de cette période, Firmicus Maternus et Lucifer de Cagliari.

Un nombre considérable de pages est consacré à la description de la personnalité et des idées de Constantin. L'auteur souligne qu'on aurait tort de prendre cet empereur pour un opportuniste: ses affirmations emportent conviction par la «ferveur passionnée du ton» et la présence de «constantes qui ne peuvent pas être dictées par l'opportunité politique» (p. 39). Constantin était convaincu que dans ses succès militaires une force surnaturelle se manifestait, la *virtus* de la divinité, elle-même

par définition «puissance»: dans cette position des notions bibliques se rencontraient avec l'idéologie romaine traditionnelle qui attribuait à la personne de l'empereur une *virtus* spéciale, don d'une divinité tutélaire. La conviction de Constantin que c'était la *virtus* accordée par le Dieu des chrétiens qui, plus que l'engagement humain, lui assurait la victoire, était le fruit d'une sorte d'expérience «mystique» (vision? illumination?), à mettre en rapport avec son option pour ce Dieu: les victoires qu'il ne cessait de remporter lui apparaissaient comme la confirmation de son choix. Du reste, la conséquence de cette conviction était un paradoxe: il fallait attribuer à la *virtus* humaine les succès politiques et militaires de la Rome païenne, à la *virtus* céleste ceux de la Rome chrétienne.

Lactance et Eusèbe, ainsi Heim, ont subi l'influence de leur maître. Le premier, écrivant en latin pour la partie occidentale de l'empire, abandonne la sérénité des *Institutiones divinae* et se fait, avec le *De mortibus persecutorum*, le porte-parole intransigeant de Constantin. En Orient Eusèbe, encore plus dévoué que Lactance, fait œuvre de théologien. En analysant successivement le panégyrique prononcé par Eusèbe en 335, la *Vita Constantini* écrite par lui après la mort de Constantin et les affirmations de l'évêque à propos du songe de Constantin sur le *labarum* comme *signum* de la victoire, Heim trace l'évolution de la pensée eusébienne qui, sous l'ascendant de Constantin et à la suite d'une longue familiarité, aboutit à une représentation de l'empereur comme figure charismatique, occupée en tout premier lieu de la contemplation du monde d'en haut. Sa *pietas* mérite les victoires, qui sont des miracles que Dieu opère en sa faveur. Il mène un seul et même combat contre les ennemis de l'empire et les ennemis de Dieu: la lutte avec les barbares est gagnée dans la lutte avec les démons et autres forces du mal.

Firmicus Maternus et Lucifer de Cagliari nous renseignent sur l'état d'esprit de la période post-constantinienne. Le portrait que Heim trace du premier est diamétralement opposé à celui de R. Turcan (éd. de Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, Paris 1982). Pour l'auteur, Firmicus n'est pas le «courtisan obséquieux, ... soucieux de gagner les bonnes grâces du pouvoir» (p. 113) qu'en faisait Turcan, mais un homme préoccupé, cherchant à persuader Constant et Constance, les héritiers de Constantin, de marcher dans les pas de leur père et de rompre définitivement avec la religion traditionnelle. Quant à Lucifer, cet auteur s'en prend à Constance qui voyait dans la *felicitas* de son règne l'approbation divine de sa protection de l'hérésie arienne. Ce faisant, Lucifer s'érige en défenseur de l'autonomie du pouvoir spiri-

tuel, préparant ainsi la voie aux «hésitations» qui marqueront l'époque de Théodose.

Comme représentants de cette époque sont étudiés, dans la deuxième partie de l'ouvrage, Ambroise de Milan, Ammien Marcellin, Claudien, Prudence et Paulin de Nole.

Ambroise de Milan est traité au long, comme de juste. Il faudra se borner ici à signaler quelques aspects importants de sa position. Par rapport aux victoires d'autrefois, l'évêque de Milan tenait qu'elles étaient le fruit des vertus guerrières des anciens Romains. Il ne méprisait pas le courage militaire, déployé aussi par les héros bibliques. Il y avait, d'autre part, l'idéal de non-violence des ascètes et des moines qui lui souriait. Heim croit qu'il a dû nourrir pendant quelque temps l'illusion — qui sera celle de Paulin de Nole — d'une «victoire sans combat».

Ambroise n'hésitait pas à intervenir dans le domaine politique. Il était convaincu que sa fonction de *sacerdos* (l'auteur traduit ce terme toujours par «prêtre» — pour Ambroise, le sens qui prévalait était sans doute celui d'«évêque») l'obligeait, le cas échéant, à prendre le parti de Dieu contre celui de l'empereur, en vue aussi du bien-être spirituel de ce dernier. Le salut de l'empire qu'Ambroise avait à cœur — il croyait au rôle providentiel de l'empire romain — exigeait que l'empereur s'assure par sa *pietas* la bienveillance de Dieu. Tant que Théodose respecte ses ordonnances, Dieu dirige ses entreprises, et Ambroise voit dans ses victoires la main de Dieu, modelant l'histoire contemporaine sur l'histoire sainte de l'Ancien Testament.

Dans ce contexte sont examinées aussi les affaires retentissantes qui éclatèrent pendant son épiscopat. Ainsi, l'affaire de l'autel de la Victoire (relevons ici que Heim ne met pas en doute la sincérité fondamentale du sénateur Symmaque, défenseur de la religion traditionnelle, contre Paschoud, qui voit en lui surtout le défenseur des intérêts financiers de la caste sacerdotale: cf. F. Paschoud, «*Roma aeterna*». *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome 1967, pp. 79ss.); puis l'affaire de la destruction de la synagogue de Callinicon et celle des cadeaux de l'usurpateur Eugène au profit du culte païen, enfin la plus mémorable de toutes, l'affaire du conflit avec la cour arienne du jeune Valentinien II, influencé par sa mère, l'impératrice Justine. Les renseignements ne manquent pas sur les péripéties de cette lutte, qui culminaient dans la présence forcée de l'évêque, enfermé avec ses fidèles, dans la basilique Portienne, mais l'issue de l'affaire, qui se concluait par une capitulation inattendue de la part de

la cour, reste énigmatique. L'auteur passe en revue les solutions proposées, puis ajoute son interprétation qui consiste à attribuer la décision de l'empereur de faire volte-face à la pression de l'armée: les soldats qui investissaient la basilique, orthodoxes et autres, finirent par pencher du côté d'Ambroise qu'ils croyaient favorisé par la divinité et revêtu d'une *virtus* d'origine surnaturelle.

Les réactions des païens face aux dangers de l'empire n'étaient pas uniformes. Symmaque voyait la garantie de sa survie dans l'attachement aux formes de la religion traditionnelle. Ammien Marcellin et Claudien ne nourissaient plus pareille illusion. Toujours est-il que pour Ammien la *virtus* humaine, bien qu'étant de la dernière importance, ne pouvait se passer de la faveur de la divinité: il fallait l'alliance de *virtus* et *fortuna*. Quant à Claudien, l'«insaisissable Claudien» (p. 246), il est difficile de discerner sous les réminiscences littéraires la croyance à une intervention d'en haut, mais en dernière analyse il semble bien qu'il accordait une place tant à la *virtus* humaine qu'aux puissances surhumaines.

Dans le chapitre sur Prudence aussi, Heim fait preuve d'originalité. Il faut noter surtout le traitement du problème tant discuté de la destination du *Contra Symmachum* (je me demande du reste si Heim, dans ce contexte, ne force pas un peu les conjectures prudentes de Lana sur la biographie de Prudence: cf. I. Lana, *Due capitoli prudenziani*, Roma 1962). Il tient, non sans raison, que le premier livre du *Contra Symmachum* n'est pas un anachronisme. Sa naissance serait due à l'expérience vécue de Prudence, qui, lors de son séjour à Rome en 401 — l'année proposée par Lana —, s'indignait de voir se dérouler sous ses yeux les cérémonies païennes interdites par les décrets impériaux; tout se passait comme si Symmaque avait eu gain de cause avec sa supplique. La victoire de Stilicon sur les barbares à Pollentia, relatée dans le deuxième livre, est la réponse au sénateur romain: point n'est besoin des anciens rites pour la sauvegarde de l'empire. Dans ce contexte il faut noter que Prudence honorait encore la *virtus* romaine, qui n'était pas morte avec le paganisme.

Prudence croit aussi que l'empire joue un rôle spécial dans les desseins de Dieu, mais il conçoit ce rôle comme service à l'église: le règne des Césars, par son extension territoriale, prépare l'avènement sur toute la terre du règne de Dieu. Le salut est en premier lieu salut spirituel, pour l'empereur lui-même et pour les habitants de la *Romania*. Chez Prudence, plus chrétien que romain, affleurent idées et expressions que

nous retrouverons dans la *Cité de Dieu* d'Augustin. Heim a raison d'insister sur la parenté entre les deux auteurs. Il mentionne (p. 269 ss.) des rapports entre le passage sur *Superbia* dans la Psychomachie de Prudence et des textes de la *Cité de Dieu*. On pourrait ajouter peut-être que le nouveau temple dont Prudence chante la construction à la fin de la Psychomachie se présente comme une première ébauche de la cité qu'Augustin fera surgir une douzaine d'années plus tard.

Paulin de Nole est le dernier représentant de la période des «hésitations». A vrai dire, chez lui il n'est plus question d'«hésitations». Ambroise et Prudence assignaient un rôle à l'empire, tout en craignant pour son avenir. Pour Paulin, l'empire et sa puissance militaire ont perdu toute importance. Un vrai chrétien s'abstient du port des armes et n'a recours qu'à la confiance en Dieu et à la prière. Les défenseurs de la cité, ses *patroni*, sont les saints, pour Paulin nommément saint Félix vénéré à Nole comme intercesseur puissant auprès de Dieu. Heim devine dans l'épanouissement de cette estime pour le patronage des saints une influence orientale transmise peut-être par Nicétas de Rémésiana, l'ami de Paulin, venu de la région danubienne et informé des idées et des pratiques des églises d'Orient. Je me demande s'il faut recourir à une intervention de Nicétas pour expliquer cette confiance dans la protection des saints. Autour de l'année 400 ce phénomène, bien que de provenance orientale, s'était répandu un peu partout en Occident aussi, témoin par exemple Victrice de Rouen qui, dans son sermon *De laude sanctorum* (ch. 6), adresse en ces termes les reliques des martyrs apportées à la ville de Rouen: *Tegant arma quos volunt: nos vestrae acies, vestra signa custodient. Nullus est hostis, si tribuatis indulgentiam peccatorum*. On peut hésiter sur la nature des *hostes* visés par Victrice, des ennemis spirituels ou matériels, ou peut-être les deux catégories ensemble. Quant à Paulin, il voit les deux dans une seule perspective: le monde spirituel est le seul vrai, et le seul moyen de combattre les barbares, manifestation du mal, est de combattre le diable et les démons, princes du mal: les saints sont là pour assurer les fidèles du secours d'en haut.

Paulin, abandonnant tout recours à la *virtus* humaine, est en un certain sens héritier de Constantin mettant sa confiance en la *virtus* d'en haut. Mais tandis que chez Constantin cette attitude se soldait par une grande assurance sur le terrain politique et militaire, chez Paulin l'espoir d'«une victoire sans combat», qui résultait de cet abandon, paralysait

l'effort humain. Le trajet parcouru ainsi pendant le quatrième siècle est présenté par l'auteur dans un ouvrage de qualité et plein d'intérêt.

6522 KD *Nijmegen*, Ubbergseweg 172 A. BASTIAENSEN

Der Platonismus in der Antike. Begründet von Heinrich Dörrie, fortgesetzt von Matthias Baltes. Band 3: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993. XIX, 440 S. DM 605.—.

Mit diesem 3. Band wird der erste Teil des von Heinrich Dörrie geplanten Unternehmen, den Platonismus in der Antike zu beschreiben, vollendet. Anhand von zahlreichen Zeugnissen wurden zunächst die geschichtliche Wurzeln des Platonismus (Band 1) gezeigt, dann wurde der hellenistische Rahmen des kaiserlichen Platonismus skizziert (Band 2), und nun liegt die Beschreibung des Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert vor. Es wird hier untersucht, wie sich der Platonismus *nach aussen hin* darstellte. Welche war die Stellung des Platonismus in der damaligen Entwicklung der Philosophie? Wie war das Ansehen und die Beurteilung seiner Vertreter? Welche Kommentare wurden geschrieben? Welche waren die grossen Themen?

Es fällt auf, wieviel Bausteine in diesem Band sehr klein sind, d.h. nur aus einem Titel oder einer sehr kurzen Aussage bestehen, die oft als solche wenig bedeuten. Der vorzügliche Kommentar bietet jedoch sehr viel Hilfe um eine Idee der philosophischen Aktivitäten in den zwei hier behandelten Jahrhunderten zu bekommen.

Im Kapitel über die Platoniker im Urteil Aussenstehender spielen selbstverständlich auch die christlichen Autoren eine Rolle. Der Verf. bespricht hier zwei Texte: Kap. 2 von Justins *Dialog* über Justins Erfahrung mit dem Platonismus und Augustins *Bekenntnisse* 7, 8, 12-7, 9, 13, den bekannten Text über die *libri Platonicorum*. Vielleicht wäre Justins Aussage über die Beziehung zwischen christlichem Glauben und platonischer Philosophie in *Apologia* II 13, 2 erwähnenswert gewesen; und bezüglich des Problems der *libri Platonicorum* hat B. F. Beatrice in dieser Zeitschift (43, 1989, 248-281) einen wichtigen Artikel geschrieben.

In den folgende Bänden wird die philosophische Lehre des Platonismus erörtert. Erwartungsvoll schaut man nach der Fortsetzung dieser

riesigen Arbeit aus, und man kann Herrn Baltes nur viel Kraft und Ausdauer wünschen.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins,* Clarendon Press, Oxford, 1993. XXII + 382 pages. ISBN 0 19 814785 6, £ 45.00.

This study, which is based on the author's Ph.D. thesis (*A Critical Investigation of Archaeological Material Assigned to Palestinian Jewish-Christians of the Roman and Byzantine Periods*, Edinburgh, 1989), investigates the origin of Christian holy sites in Palestine. The author takes as point of departure for her study the theory of the Bagatti-Testa school according to which these sacred places were kept in memory by Jewish-Christians before they were appropriated by the Church in the Late Roman period. This theory, based on the hypothesis that there were heterodox Jewish-Christians in Palestine who from apostolic times on sustained the holy places of Christendom, is questioned and subsequently dismissed by Taylor. And with good reason. Taylor argues convincingly (in chapter 2 entitled 'Jewish-Christians in Palestine') that it is impossible to identify an ethnic group of Jewish-Christians with their own theology which had existed from the earliest Christian communities in a continuous unbroken current (see also her article 'The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?', *Vigiliae Christianae* 44, 1990, 313-334). She makes clear that Bagatti and Testa, desperately attempting to prove that such a group had existed and had venerated important sites in the life of Jesus, interpret biblical and patristic writings as well as archaeological material in a methodologically inadequate and unsound way: the available data are fitted into the theory and not employed to test it; literary sources, often approached uncritically, are employed to support a definition of the archaeological evidence as being Jewish-Christian.

The Bagatti-Testa hypothesis and its methodology have been questioned before. As a consequence, it is now for instance quite clear that the graffiti scratched on ossuaries, interpreted by the Bagatti-Testa school as Jewish-Christian, are originally Jewish (pp. 5-12).The Stelai

of Khirbet Kilkish, important evidence for the hypothesis, are now proven to be forgeries (pp. 12-17).

According to Bagatti and Testa grottos or caves were important places for Jewish-Christians. In these "grotte dei misteri" they enacted their sacred mysteries. The Bagatti-Testa school believes that the famous holy caves at Bethlehem (the Nativity cave) and Jerusalem (on the Rock of Calvary and caves on the Mount of Olives) which in the fourth century became Christian holy places and where basilicas were built, were since apostolic times places of veneration for Jewish-Christians. The same goes for holy sites on Mount Zion, at Nazareth (the Grotto of the Annunciation) and Capernaum ('House of Peter'). After a long chapter about the distribution of religious groups in Palestine between AD 135 and 324, Taylor devotes a chapter to each of these holy sites. She extensively and meticulously discusses the relevant literary and archaeological material and refutes in a very convincing way the arguments of the Bagatti-Testa school. There is not a shred of evidence that Jewish-Christians, or any other kind of Christians, venerated these sites before the beginning of the fourth century. It turns out that many holy caves/sites were appropriated by the Christians from the pagans, Jews and Samaritans and were provided with a Christian tradition. One should not be misted by the writings of Church Fathers who considered the appropriation of sites as an act of restoration. According to these writings the sites were considered once stolen by the pagans from the Christians, as for instance in the case of the Rock of Calvary where in Hadrian's time a temple for Aphrodite was built. This restoration language does not mean that (Jewish-)Christians ever owned or venerated a site before its appropriation in the fourth century, as the Bagatti-Testa school wants us to believe; it is merely employed as a justification for claiming numerous sites as Christian. A fine example of appropriation is the Nativity Grotto in Bethlehem. Before it became a place of veneration for Christians, the mysteries of the pagan god Tammuz-Adonis were celebrated in this cave. Other sites had not been religiously significant before they came into use by the Christians in the fourth century, like for example the Gethsamene Cave which according to Taylor was employed for olive-pressing works.

In the opinion of Taylor Constantine should be held responsible for the evolution of Christian Holy Places in Palestine (chapter 13, 'The Evolution of the Christian Holy Places'). Not only did he want to make Palestine a focal point for the Christians of the Roman Empire, but he

also wanted to create Christian shrines in Palestine to invalidate pagan and other non-Christian places of veneration. Especially this latter aspect fitted perfectly in the emperor's anti-pagan policy which he executed after 324. Pilgrimage to the Holy Land has also had an important influence on the development and increase of holy sites.

Taylor has written an important book. This study is a valuable and welcome contribution to our knowledge about the origin and evolution of the Christian holy places in Palestine. Besides that, Taylor has irrefutably proven that a Jewish-Christian origin of the holy places is a myth and a scholarly invention.

9700 AS *Groningen*, JAN WILLEM DRIJVERS
Oude Kijk in 't Jatstraat 26

Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dei*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di V. Ugenti (Università degli studi di Lecce. Dipartimento di filologia classica e medioevale. Testi e studi 6). Galatina, Congedo Editore, 1992. XXXI, 177 p.

Julian wrote his treatise on the Mother and Attis "at the very season of these sacred rites" (ch. 3, 161 C), i.e. at the end of March 362, when he still resided at Constantinople. His busy life left him preciously little time for intellectual pursuits, so that he had to compose it ἐν βραχεῖ νυκτὸς μέρει (ch. 19, 178 D). This is of course a well-known topos of the times, which was especially cherished by Julian, but it is true that the circumstances compelled him to work fast. The treatise's main interest consists in providing an enlightening illustration of Julian's handling of myth and ritual in the programmatic revival of pagan religion. As he had put it in his polemical essay against Heraclius, the guiding principle in using myths ought to be τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι (ch. 17, 222 D). If this was done in the right manner, the great truths of Neoplatonic theology would prove to be present in the hallowed traditions. Thus the meaning of a seemingly embarassing detail like Attis' castration could be correctly understood, viz. as expressing the cosmic generative process, which is not allowed to progress infinitely. The treatise does not refrain from implicit or outspoken polemics against Christianity, the equivalent of ἀθεότης.

In recent years Julian's œuvre has received much attention from

Italian scholars. Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν e.g. formed part of the collection *Alla madre degli dei e altri discorsi* (Milan 1987), edited by J. Fontaine (introduction), C. Prato (text) and A. Marcone (translation and commentary). V. Ugenti now follows in the footsteps of his teacher Prof. Prato, whose work on the textual tradition of Julian's writings has earned him a just esteem. U.'s text does not markedly deviate from Prato's. On p. 175-176 he provides a list of divergences from G. Rochefort's Budé-edition. Only half a page would have been sufficient for the differences in respect to Prato, which, moreover, are not very remarkable. Two examples: in ch. 14 (174 C) U. may be justified in accepting Hertlein's εἴσεσθαι for the Vossianus' εἰδεσθαι, whereas Prato accepts Rochefort's εἰδέναι, in ch. 19 (179 C) he conjectures ὃς for V's ὅσοι, curiously emended to ὅσος by Prato, who refers to W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern* IV (Stuttgart 1896) 611. This cannot, however, be supported by anything in F. Boulenger's study of Julian's syntax (Paris 1922). There is one quite interesting case, viz. at the end of ch. 11 (171 D), where Attis' activity is allegorically summarized. He is always the Mother's servant, ἀεὶ δὲ ὀργίζει τὴν γένεσιν (V), and always cuts off the course versus infinity. Obviously ὀργίζει is wrong. The other editors accept Petau's clever ὀργᾷ εἰς, which implies a triplet of obediency, audacity and renewed dutifulness. U.'s ὁρίζει, however, seems to suit the context, in which Attis' correct behaviour is summed up, much better.

In the prayer at the end of the treatise Julian asks the Mother to provide mankind with happiness, the core of which is knowledge of the gods, and to rub away the stain of godlessness. This emphasizes the treatise's function within Julian's anti-Christian campaign. In his notes U. makes some useful remarks about this aspect. In other respects too these notes are quite instructive. The commendable edition is also provided with some well-stocked indices.

2353 BM *Leiderdorp*, van Effendreef 15 J. DEN BOEFT

P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 55). Paris, Beauchesne, 1992. 238 p.

In *Vita Plotini* 4 Porphyry reports that Plotinus had not himself provided his treatises with titles, which resulted in a wide variety of for-

mulae devised by his students. Porphyry decided to uphold the most prevailing of these for his edition of the *Enneads*. Thus the 10th treatise (V 1 in the systematic order) was named περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων. Right at the beginning of the book under review professor Aubin stresses the fact that this title did not originate with Plotinus and, more remarkable, does not even fit the philosopher's own terminology. In fact, Plotinus never speaks about 'three hypostases' and is even loath to make any use of numbers when dealing with the hierarchical order of beings. A further problem consists in the meaning of ἀρχικός, a word never used by Plotinus. Such difficulties were, however, not experienced by Christian theologians for whom the mere title of *Enn.* V 1 contained "quelque chose qui correspond approximativement à la Trinité chrétienne" (31). In such a view Plotinus' philosophy could be studied in a trinitarian perspective.

Here it is important to keep in mind that theologizing about the Trinity originally had nothing to do with Neoplatonism. Tertullian preceded Plotinus. Moreover, on a lucid page (66) A. shows that 'numerically' speaking, the Christians and Plotinus had wholly divergent objectives: the latter wanted to restrict "les échelons de la hiérarchie par laquelle on remonte au Premier", whereas orthodox Christians argued against those who did not arrive at a true Trinity, "soit en confondant les Personnes, soit en réservant la divinité au seul Père". This does not preclude striking parallels in other respects; e.g. Plotinus abhors the Platonic idea of God as ποιητής ("il favorise avec insistance les métaphores de productions naturelles. Son Démiurge sera donc bien plus πατήρ que ποιητής", p. 98). Nicea too preferred γεννηθέντα to ποιηθέντα! (101). The relation between the One and Intellect cannot, however, be expressed in such terms. The "fécondité primordiale" (111) has a mysterious character.

From p. 139 onwards A. deals thoroughly with the last word in the title of *Enn.* V 1, which no doubt is Plotinian: in fact, ὑπόστασις occurs 120 times in the *Enneads*. The interpretation of this specifically philosophic term is not easy, the more so since it is used with a variety of meanings, though without "la tendance vers la personnalisation et l'individuation" (178) of Christian theology. A. pleads the presence of at least the connotation of productivity in many instances. His final proposal to render the title is *Sur les trois productions originelles*, which could best express the dynamic character of reality through "le triple jaillissement primordial de l'Être universel" (186). This driving force is

essential in Plotinus' philosophizing according to A., who adds a further illustration of this in his discussion of φύσις, which occurs in many contexts, but is most characteristically used to denote the "vitalité productrice" (206). The kosmos is a living being and the ever recurring theme in Plotinus' oeuvre is "le dynamisme universel" (221).

A. continuously combats all facile christianization of Plotinus' philosophy, particularly where the three hypostases are concerned. He has written his plea in a crisp and clear style, which is exempt from all verbosity. Moreover, the book is divided into 18 short chapters, which each represent a link in the argument's chain. All this contributes to the attraction of Aubin's study.

2353 BM *Leiderdorp*, van Effendreef 15 J. DEN BOEFT

Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 4). Bonn, Borengässer, 1990.

Während die früheren Untersuchungen der Christologie Aphrahats manchmal vom kirchlichen Hintergrund oder den dogmatischen Interessen ihrer Autoren geprägt waren, hat P.B. sich als Ziel gesetzt, eine unbefangene, vom Texte selbst ausgehende Darstellung des Christusbildes des Persischen Weisen zu bieten, des ersten großen Schriftstellers der persischen (ostsyrischen) Kirche außerhalb des Römischen Reiches. Dabei will er, R. Murray's grundlegender Studie von 1975 zufolge (*Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*), dem Symbolismus »als Herzstück frühsyrischer Frömmigkeit« gebührende Beachtung schenken (S. 6). Ebenfalls ist er der Meinung, daß Aphrahats Sprechen vom Christus von seiner spezifischen Frömmigkeit als Mönch her interpretiert werden muß (S. 6-7).

Nach der Einleitung sind die ersten drei Kapitel allgemeinen Fragen gewidmet. Darunter enthält das 2. Kapitel einen nützlichen Überblick über die älteren Formen frühsyrischer Christologie (Tatian, Bardaisan, die Oden Salomos, das Thomasevangelium, die Thomasakten und die syrische Didaskalie), obwohl die Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Darstellungen nur sehr spärlich gezogen werden können (vgl. die »Grundzüge frühsyrischer Christologie«, S. 65-68).

Das 4. Kapitel behandelt »Die Formen christologischer Explikation« (Die Paränese; Hymnen und Doxologien; Glaubensbekenntnisse und Homologien; Die typologische Exegese). Das in Aphrahats *Demonstratio* I, 19 belegte »Credo« — in dem Einzelheiten des Erlöserwirkens Christi keine Beachtung finden und jeder Hinweis auf seine Auferstehung fehlt — wie auch andere triadische Formeln zeigen A.'s Desinteresse an spekulativer Theologie und seine Verankerung in der alttestamentlichen und jüdischen Tradition. Auch seine typologische Exegese läßt ein auf das Alte Testament gegründetes Rahmenwerk seines Denkens erkennen, in dem das neutestamentliche »Mehr an Heil« in der Universalisierung und Spiritualisierung des alttestamentlichen Stoffes zum Ausdruck gelangt.

Das 5. Kapitel beschäftigt sich mit den folgenden christologischen Themen: Die »Gottheit« Christi; Die »Präexistenz« Christi; Die »Naturen« Christi und der *kyana*-Begriff bei Aphrahat. Mit Bezug auf die Gottheit Christi wird *Dem.* XVII besprochen, worin im Rahmen der Polemik gegen die Juden der göttliche Name Christi und seine Sohnschaft in dem alttestamentlichen Brauch begründet werden, daß ein Mensch, an dem Gott Wohlgefallen hat, »Gott« genannt wird (so z.B. Mose, nach Ex. 4,16 und 7,1). Gottessohnschaft meint dann »nicht naturhafte Abstammung von Gott, sondern ist im wesentlichen das Ergebnis göttlicher Erwählung und der realisierten Nachahmung Gottes« (S. 125 und 150-151).

Es ist sehr auffallend, daß A. den Begriff »Logos« mit vier verschiedenen Termini ausdrückt: *melltā, mēmrā, petgāmā* und *qālā*, vgl. auch T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage*, Amsterdam 1975, S. 58-59. Mit Bezug auf *melltā*, das A. meistens als Femininum behandelt (vgl. S. 138), stellt sich die Frage, ob der Persische Weise in *Dem.* I,10/PS I 21,19 den johanneischen Satz *b-rēšit ʾitaw(hy) (h)wā melltā*, von P.B. übersetzt als »Im Anfang war das Wort«, nicht eher als einen Nominalsatz gelesen hat: »Im Anfang war er (d.h. Christus) das (oder: ein) Wort« (wo »das/ein Wort« Prädikat ist), vgl. T. Muraoka, »On the Syriac Particle *it*«, in *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), S. 21, und G.C. van de Kamp, »Sporen van pneumachristologie in de vroege Syrische traditie«, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 42 (1988), S. 214, Fußnote 31).

Im 6. Kapitel werden unter dem Titel »Das Christusbild Aphrahats: Namen und Bilder des Erlösers« nach einigen Bemerkungen über die »Rolle der Namen und Bilder in A.'s theologischer Erkenntnislehre« die

verschiedenen Namen besprochen. Sehr zurecht hat P.B. hier den Vergleich mit Ephräm gezogen, dessen Bildtheologie T. Bou Mansour jüngst eine — leider von P.B. noch nicht benützte — eingehende Studie gewidmet hat (*La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Kaslik 1988). Wenn P.B. bemerkt, daß Gotteserkenntnis in Bild und Gleichnis bewußt antirationalistisch ist (S. 182), erinnert dies an Ephräms »apophatisme«, »toujours présent comme moment dans le discours symbolique« (Bou Mansour, S. 536-537). Gleichfalls hat das von P.B. beschriebene »Nebeneinander unterschiedlicher Bilder«, das A.'s Christologie einen offenen Charakter verleiht (S. 182-183), seine Parallele in Ephräms dynamischer »plurivocité de sens« (Bou Mansour, S. 540-541).

Mehrfach betont P.B. den engen Zusammenhang von Christologie und Soteriologie, der auch im 7. Kapitel, »Die großen heilsgeschichtlichen Themen«, hervortritt (Christus als Träger und Mittler des Geistes; Die »Inkarnation«: Das »Anlegen des Leibes«; Der Hinabstieg Christi zur Scheol). Das Bekleideschema (»Christus hat einen Leib angezogen«) hat eine hervorragende Bedeutung in A.'s »Austauschchristologie«, wo die Inkarnation (als deren Subjekt nicht der Logos, sondern Christus oder Jesus genannt wird) direkt zielt auf die Erhöhung des Menschen und seine Einführung in die himmlische Existenzweise.

Im letzten Kapitel (»Dogmengeschichtlicher Ertrag«) findet man zunächst einige Gedanken über die Frage, wieweit die Gesetzmäßigkeiten und der Horizont der Sprache A.'s Lehre bestimmt haben könnten (S. 207 ff.), und schließlich die »Schlußbemerkungen«. Obwohl A.'s Bedeutung für den modernen Theologen und Historiker natürlich besonders darin liegt, daß er außerhalb der direkten Einflußsphäre der griechisch-römischen Kultur und ohne Kenntnis des Nizänums gearbeitet hat, sollte man jedoch in dieser Hinsicht seine Isolation nicht überbewerten. Wie sich schon aus dem Charakter seiner Kunstprosa ergibt, hatte A. völlig Teil an der geistlichen Kultur seiner Zeit, die im Nahen Osten damals sehr komplex und jedenfalls stark geprägt war vom Hellenismus. »Den Semiten« (z.B. S. 161, 179, 202, 218) der griechischen Tradition gegenüber zu stellen, scheint mir irreführend, zumal da der Inhalt des Begriffes »Semit« schwer zu definieren ist. Auch läßt sich fragen, ob man mit Recht reden kann von einer »Kluft zwischen dem nationalen Syrertum und dem hellenisierten Bildungsadel« (den Philoxenus von Mabbug zu vertreten scheint, S. 212, Fußnote 21), oder der »aufgeklärten Oberschicht Syriens, die sich der griechischen Sprache bediente« (S. 218, Fußnote 48). Rasche Kategorisierungen, von denen P.B. sich in

seinen theologischen Analysen skrupulös ferngehaltet hat, scheinen hier doch ihren Zoll zu fordern!

Zum Schluß soll betont werden, daß diese klar formulierte und sehr gut geschriebene Arbeit eine ehrliche und überzeugende Darstellung des Christusbildes Aphrahats bietet. Hoffentlich wird der Autor, dem wir auch eine Gesamtübersetzung der *Demonstrationes* in den »Fontes Christiani« verdanken, seine Fachkompetenz noch weiteren Fragen im Bereich der frühsyrischen Theologie widmen.

2351 GE *Leiderdorp*, Frederik Hendriklaan 120 LUCAS VAN ROMPAY

John C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the 'Book of Giants' Traditions.* Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1992. XII + 260 pp.

As early as 1734, the famous Huguenot Isaac de Beausobre suggested that Mani's *Book of Giants* could have been influenced by Jewish Enochic literature (*Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam 1734-1739 [repr. Leipzig 1970], I, 429). Although some later scholars (e.g. Ferdinand Christian Baur in his still valuable 1831-study *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neuuntersucht und entwickelt*) also called attention to supposed features of this enigmatic *Book of Giants* that has a prominent place in nearly every list of the Manichaean canon preserved from antiquity, it took two centuries until De Beausobre's insights could be corroborated. In 1934 W. B. Henning published his study 'Ein manichäisches Henochbuch' (*SPAW* 5, 27-35), followed by his 'Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus' (*ZDMG* 90, 1936, 1-18) and his in this context most important 'The Book of the Giants' (*BSOAS* 11, 1943, 52-74). In these articles, fragments of several Middle Iranian versions of Mani's *Book of Giants* discovered at Turfan in Central Asia since the beginning of our century were collated and published. On the basis of these and some other Manichaean texts (e.g. the then newly-discovered Coptic texts from Medinet Madi), Henning could suggest that the *Book of Giants* was a free literary creation of Mani based upon a series of extrabiblical legends that had gathered around the events summarized in Genesis 6, 1-4. More precisely, he claimed that Mani's immediate source for his reworking of these narratives was apparently an *Aramaic* version of 1

Enoch, the well-known Jewish pseudepigraphical work of the Second Temple period which enjoyed an extensive circulation within both Jewish and Christian circles.

With Henning's impressive investigations both the zenith and the limit of the source criticism of Mani's canonical work seemed to have been reached. In 1971, however, J. T. Milik surprised the scholarly world with his reports of the *Aramaic* fragments of 1 Enoch that he had discovered among the Qumran texts: fragments, moreover, which turned out to bear close resemblances to the remains of Mani's *Book of Giants* ('Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen', *Tradition und Glaube* [FS K. G. Kuhn], Göttingen 1971, 117-127; 'Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân', *HTR* 64, 1971, 333-378). In subsequent publications Milik could refine his observations that this Jewish apocryphon from Qumran seems to be the literary ancestor of Mani's *Book of Giants*. And, since 1970, the year of the preliminary report on the *Cologne Mani Codex* by A. Henrichs and L. Koenen, it has been established that an 'Apocalypse of Enoch' was indeed known by the Jewish-Christian sectarians in Babylonia amongst whom Mani spent his formative years (cf. *CMC* 58,6 - 60,12).

All these and several other facts prompted John C. Reeves to write his *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*. This study, a 'thorough revision' of the author's 1989-dissertation submitted to Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion, is without doubt a stimulating, profound and important book. After a short introduction, the author examines in his first chapter the ancient testimonies about the contents of Mani's *Book of Giants* and he also accurately presents modern opinions concerning the nature of this Manichaean work. Then, in his second and most extensive chapter entitled 'The Qumran Fragments of the Book of Giants' (51-164), he analyzes the contents of both the Qumran and Manichaean fragments. Actually, this chapter is the core of the book and in his emphasis upon the continuity of motifs within the two recensions of the *Book of Giants* Reeves displays an impressive knowledge of, *inter alia*, many Jewish documents of the Second Temple period, classical Gnostic literature, Christian and Muslim heresiological reports, Syriac texts and, not least, the multilingual Manichaean texts from East and West. Chapter III adresses a series of quotations from an unnamed Manichaean source found in a paschal homily of the sixth-century Monophysite patriarch Severus of Antioch, quotations which in

the author's view do *not* stem from Mani's *Book of Giants*. In Chapter IV Reeves outlines that the fundamental structure of Manichaean cosmogony is ultimately indebted to Jewish exegetical expansions of Genesis 6, 1-4 as found in e.g. 1 Enoch 6-11. In his fifth chapter he then summarizes his most important findings.

Considering and reconsidering the vast amount of facts and texts provided by the author, one is indeed led to the conclusion that heterodox Jewish thought was a powerful stimulus in the formulation of Mani's cosmological teachings. In the light of the *CMC* it even becomes highly probably that Mani encountered an Enochic *Book of Giants* of some sort during his sojourn among the Jewish-Christian sect of his youth and early manhood. The question of whether there always is such a direct nexus between only the Qumran and Turfan recensions of this book as posited by Milik and now (although occasionally correcting Milik) by Reeves, might be open to further research and new textual evidence. In any case, it is again made clear that there are many striking parallels. And certainly the author seems to be right in his conclusions that the extent of Iranian religious influences upon the young Mani has been overrated. Indeed, after the discovery of the *CMC* in particular, it is the impact of Jewish and (Jewish-)Christian literary traditions upon nascent Manichaeism which deserves a central place in future research. Reeves laid a firm foundation on which he and others can build further.

NL-3703 AH *Zeist*, Van Renesselaan 24 J. VAN OORT

Manfred Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984* (Studies in Oriental Religions, Vol. 21). Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992. IX + 175 S. + XX Tafeln, DM 98,—.

This book is the revised version of Hutter's philological dissertation *Die manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984* (Graz 1991). The young Austrian Manichaeologist first gives a survey of the research carried out so far on these Middle Persian fragments. After that he provides a new edition and translation of these cosmogonic texts, accompanied by extensive and also for a wider circle profitable commentaries; in an *excursus* he adds a new German transla-

tion of the eschatological *Šābuhragān*-manuscript M 470 +. In Part C the author *inter alia* infers that the cosmogonic fragments under discussion were originally parts of Mani's *Šābuhragān*. Here, he also discusses the connection between this work of Mani and the Enochic literature and gives an exposition of the place of Mani's work in Eastern Manichaeism. Part D consists of a glossary and Part E of a 'Literaturverzeichnis'. The book ends with 20 facsimiles.

The primary importance of this dissertation will be in its philological qualities. However, the less philologically-equipped readers who are interested in Manichaeism can also find important information in this book. They can learn, for instance, that even in one of his earliest works, viz. in the *Šābuhragān* which the then member of the Sassanian court presented to the Zoroastrian monarch as a summary of the main tenets of his belief, the Jewish and (Jewish-)Christian background is strikingly obvious. In this publiction Hutter pays attention to some Enochic elements in Mani's Middle Persian work (which according to Mary Boyce may originally have been written in Aramaic) and he acknowledges that a more detailed study of the Biblical motivs in this work (e.g. the influence of Genesis 1, 26-30; cf. p. 93) would be desirable; elsewhere he already worked out that in one of the longest surviving sections of the *Šābuhragān* Mani shows himself to be deeply influenced by the eschatological passage Matthew 25, 31-46 (cf. *NT* 33, 1991, 276-282).

NL-3703 AH *Zeist*, Van Renesselaan 24 J. VAN OORT

Paul Jonathan Fedwick, *Biblioteca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea* I. The Letters (Corpus Christianorum). Turnhout, Brepols, 1993. XLII, 755 p.

The main title of this book could create the impression that it deals with what has been written about Basil and his works. As the undertitle makes clear it concerns the tradition of Basil's works themselves. The massive volume under review is devoted to the manuscript tradition of the letters.

The work consists of four chapters: 1) a description of the corpora in which the letters appear. (In the Introduction a new arrangement of the Mss is argued.) 2) Identification of some of the more ancient quota-

tions from the letters and an overview of several unpublished corpora of translations, two into Latin, one into Georgian. 3) Editions and pre-1618 translations of the letters. 4) description of the tradition of the single letters.

Every single letter is presented as a separate item. For this reason the fourth chapter is the most extensive: 369 items are dealt with, filling almost half the book (p. 301-664).

The immense amount of information given in this book may dizzy the reader. But as one goes through the several items, one cannot but admire the conscientious manner in which the author discusses every detail in the highly complex and diversified tradition of the 369 letters written by or attributed to Basil. The chapter on the editions and translations contains a wealth of information on those scholars who had in some way to do with the editions and translations.

In the introduction (p. XXXIII) the author speaks about 'material for this and *the next two* books'. We wish the author of this great enterprise fortitude and perseverance.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

Vincenza Zingara, *Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizioni dei morti in epoca agostiniana* (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi I). Leo S. Olschki, Firenze 1990. 225 p.

Le titre de l'ouvrage de Vincenza Zingara a été emprunté à une question qu'Evodius d'Uzalis posait à Augustin: *Exeuntes de corpore ... qui sumus*? (*Ep.* 158 du *corpus* des lettres d'Augustin). Si Evodius était convaincu de la réalité des apparitions des morts qui se seraient manifestées dans son *monasterium* épiscopal et ailleurs, Augustin, de sa part, prit ses distances par rapport à l'idée que les âmes des morts pourraient apparaître, pendant les rêves, dans un corps *sui generis* (*Ep.* 159). Il s'agirait plutôt, à son avis, de projections de la force d'imagination de l'âme.

La correspondance d'Evodius et Augustin sur cette question se compose de sept lettres (les numéros 158-164), auxquelles il faut ajouter la lettre isolée 169 (d'Augustin à Evodius).

L'étude de V. Zingara comprend deux parties. D'abord sont traités en détail les problèmes chronologiques relatifs à cette correspondance

qui, à leur tour, ont des rapports étroits avec le temps de la publication de *De Genesi ad litteram*. Tandis que la date de l'achèvement de *De Genesi* acceptée traditionnellement est d'environ 415, l'auteur allègue des arguments non négligeables pour le dater après la mort de Jérôme (qui a eu lieu probablement vers la fin de septembre 420). L'analyse et l'interprétation de la discussion sur les apparitions des morts constitue l'autre partie de l'étude.

L'auteur exploite également les autres ouvrages où Augustin discute de l'apparition des morts. Il lui semble bien possible que ce fût la discussion avec Evodius qui ait amené Augustin à s'intéresser au cas de l'apparition d'un martyr accordant une faveur, dans *De cura pro mortuis gerenda*, ouvrage dans lequel il répond à des questions de Paulin de Nole sur la *depositio ad sanctos* (c. 10,12-17,21). Tout en rejetant l'apparition des morts en général, Augustin veut faire une exception pour les martyrs: dans ce cas Dieu supprime de façon miraculeuse l'ordre normal des choses.

Dans son analyse de l'enchaînement des idées d'Evodius, l'auteur explique que les arguments au moyen desquels celui-ci s'efforce d'étayer l'existence d'un corps pour l'âme *post mortem*, reposent en partie sur la *ratio*, en partie sur des textes scripturaires. Elle les place dans le cadre de la tradition ecclésiastique (en se référant p. ex. aux avis de Tertullien, d'Origène et de Méthode d'Olympe) et fait preuve d'une connaissance solide des études qui s'y rapportent.

C'est en détail et d'une façon claire que l'auteur, dans son étude bien ordonnée, a discuté un thème qui parmi les questions augustiniennes, jusqu'ici, a reçu relativement peu d'attention. Dans son argumentation les problèmes chronologiques jouent un rôle important. Les arguments dont elle se sert pour rendre vraisemblable une datation plus tardive tant pour la correspondance d'Evodius et d'Augustin que pour les derniers livres de *De Genesi ad litteram* doivent être pris au sérieux.

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G. J. M. BARTELINK

1. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* 12 Esaias edidit Roger Gryson (fasc. 8: Is 26,20-30,15). Freiburg, Herder, 1991. S. 561-640.
2. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* 11/2 Sirach (Ecclesiasticus) herausgegeben von Walter Thiele (4. Lief.: Sir 3,31-7,30). Freiburg, Herder, 1991. S. 241-320.

3. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* 10/3 Canticum Canticorum herausgegeben von Eva Schulz-Flügel (1. Lief.: Einleitung). Freiburg, Herder, 1992. S. 1-80.
4. Bengt Löfstedt, *Sedulius Scottus. Kommentar zum Evangelium nach Matthäus* (11,2 bis Schluss, Anhang, Register) (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 19). Freiburg, Herder, 1991. S. 307-706.
5. Reinhard Franz Schlossnikel, *Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum. Eine linguistische »Bruchstelle« im Codex Claromontanus (Paris, Bibliothèque Nationale grec 107+107A+107B) und ihre Bedeutung im Rahmen von Text- und Kanongeschichte* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 20). Freiburg, Herder, 1991. 196 S.
6. Hildegard König, *Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher 1-3 und das christologisch bedeutsame Buch 9 eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 21). Freiburg, Herder, 1992. 112*, 302 S.
7. Helmut Boese, *Anonymi Glosa psalmorum ex traditione seniorum. Teil I: Praefatio und Psalmen 1-100* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 22). Freiburg, Herder, 1992. 32*, 471 S.

1. Im Centre de recherches sur la Bible latine der Katholischen Universität von Löwen, das mit dem Vetus Latina Institut zusammenarbeitet, ist mit der 8. Lieferung die Arbeit an der Ausgabe von Esaias fast bis zur Hälfte fortgeschritten. Parallel mit dem Esaiastext wird auch Hieronymus' Kommentar *In Esaiam* herausgegeben werden. Der erste Band wird Es. 1-12 enthalten, d.h. die ersten vier Bücher des Kommentars. Im Jahre 1992 ist im Centre auch viele Arbeit geleistet für die von Roger Gryson herausgegebene Festschrift *Philologia Sacra* (Studien zu Bibel und Kirchenvätern für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag).
2. Walter Thieles Arbeit an der Weiterführung der Sirach-Edition geht regelmässig voran. Im 24. Bericht des Instituts hat er einige Gesichtspunkte erörtert, die sich aus den bisher vorgelegten Sirach-Texten ergeben. Er ist der Meinung, »dass die lateinische Sirach-Übersetzung in hohem Masse eng an ihre Vorlage gebunden ist«, dass aber für die späteren Korrektoren die alte griechische Vorlage keine Rolle mehr spielte.

Weiter urteilt er, dass ebenso wie durch Korrekturen die jüngere Überlieferung auch durch die Stellen, die ohne Verbesserung beibehalten wurden, geprägt ist, wobei die Achtung vor der *consuetudo* (Tradition) ein wichtiges Element gewesen ist.

3. Eva Schulz-Flügel macht mit der Edition des Canticum Canticorum einen Anfang dazu, »die drei sogenannten Salomonischen Bücher Proverbia, Ecclesiastes und Canticum in ihren altlateinischen Textgestalten wieder sichtbar zu machen. Dieser Anfang ist zugleich ein Anschluss an die von Walter Thiele unternommene Edition der Bücher Sapientia und Sirach« (zusammen »die fünf Weisheitsbücher«). Hatte P. Sabatier für seine Edition fast ausschliesslich Ambrosius benutzt, die Herausgeberin verfügt jetzt über eine viel grössere Reihe von patristischen Zitaten und dazu über 3 altlateinische Handschriften. Die erste Lieferung enthält die Einleitung mit Beschreibungen der Handschriften, der Texttypen und Bemerkungen zu den wichtigsten patristischen Zeugen. Beiläufig sei hier erwähnt, dass Dr. Schulz-Flügel ebenfalls eine Neu-Ausgabe des Hohelied-Kommentars von Gregor von Elvira plant.
4. Band 19 der Schriftenreihe Aus der Geschichte der lateinischen Bibel enthält den Schlussteil von B. Löfstedts Ausgabe des Kommentars zum Evangelium nach Matthäus von Sedulius Scottus. Der Text ist in zwei Handschriften aus dem 9.ten Jht. überliefert, die mit einander eng verwandt sind. Sedulius zitiert sehr viele Autoren ausführlich und zwar offensichtlich unter Heranziehung einer Handschrift. Dadurch «kann der Kommentar von den Editoren der Kirchenväter oft codicis instar benutzt werden« (S. 648). Im Anhang behandelt der Herausgeber u.a. Fragen der Orthographie, Mythologie, Syntax und Wortschatz und gibt er ein umfassendes Register der Bibelstellen und der benutzten Autoren.
5. Schlossnikel hat namentlich untersucht, ob im Codex Claromontanus der Paulusbriefe (Par. Fr. 107; unter dem Siglum D bekannt) der Wortschatz des Hebräerbriefes sich von dem der 13 Paulinen fundamental underscheidet, dann ob der Hebräerbrief im Claromontanus von einer anderen Vorlage abstammt als die Paulusbriefe. Er geht damit einer Bemerkung von A. C. Clark nach, dass im Claromontanus der Text des Briefes an die Hebräer linguistisch von dem der Paulinen verschieden ist.

Das Ergebnis von Schlossnikel ist, dass der Wortschatz der Paulusbriefe ein anderer ist als der des Hebräerbriefes: die Unterschiede in mehr als einem Fünftel aller vergleichbaren Lemmata sind ein Indiz für eine Differenz im Wortbestand der Paulinen und des Hebräerbriefes.

Ausserdem gelangt Schlossnikel zur Folgerung, dass der Hebräerbrief im Claromontanus ursprünglich von einer anderen Person übersetzt ist als die Paulinen.

6. Die Auslegung zum Lied der Lieder von Apponius, der wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 6. Jhts. gelebt hat, ist von Hildegard König teilweise übersetzt worden. In der Einleitung wird die Theologie und die Person des spätantiken Autors skizziert, seine exegetische Methode beschrieben und anhand der Analyse und Interpretation des Textes nachgewiesen, »dass sich Apponius in der Trinitätstheologie als westlicher Theologe präsentiert und dass er in der Christologie den Stand der Entwicklung spiegelt, der mit dem Konzil von Chalkedon erreicht worden war« (S. 8*).
7. Die von Helmut Boese herausgegebene *Glosa psalmorum* (man sehe hierfür auch die Studien des Herausgebers in Bd. 9 der Reihe Aus der Geschichte der lateinischen Bibel) war einstmal weit verbreitet, geriet dann jedoch vollständig in Vergessenheit. Sie ist, wie Boese schon früher dargelegt hat, wahrscheinlich im Anfang des 7. Jahrhunderts innerhalb des Mönchtums im Süden von Gallien entstanden. Die jüngsten darin herangezogenen Quellen sind die Schriften Papst Gregor des Grossen. Dass die Glosa ihre Entstehung dem Milieu des Mönchtums verdankt — wo das Psalmengebet besonders wichtig war — geht aus mehreren Textstellen hervor. Augustinus' Enarrationes in psalmos bilden für den Verfasser der Glosa die wichtigste Quelle, daneben »kommen die anderen zitierten Autoren gewöhnlich nur mit einzelnen treffend formulierten Sätzen oder Sentenzen zu Worte« (S. 15*).

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G. J. M. BARTELINK

Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, herausgegeben von J. van Oort und U. Wickert. Kok Pharos Publishing House, Kampen, The Netherlands, 1992. 226 S.

U. Wickert, Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon; S-P. Bergjan, Die dogmatische Funktionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus; R. Hennings, Rabbinisches und Antijüdisches bei Hieronymus Ep 121, 10; W. Horbury, Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence [325-451]; W. Kinzig, Bemerkungen zur Psalmexegese des Asterius; E. Mühlenberg, Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea; Ch. Schäublin, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese; Ch. Stead, Athanasius als Exeget; D. Wyrwa, Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums; Register.

Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989. Edited by Robert J. Daly. Leuven, University Press/Leuven, Uitgeverij Peeters, 1993. 635 p.

I. HISTORICA

J.A. McGuckin, Caesarea Maritima as Origen Knew It; E. Osborn, Origen: The Twentieth Century Quarrel and its Recovery; A. van den Hoek, Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or disjunction?; J. W. Trigg, Origen Man of the Church; J. Rius-Camps, Origen frente al desafío de los Gnósticos; A.B. Scott, Opposition and Concession: Origen's Relationship to Valentinianism; C.A. Spada, Aspetti della polemica antimarcionita nel *Commento al Vangelo di Giovanni*; F.A. Consolino, Le prefazioni di Girolamo e Rufino alle loro traduzioni di Origene.

II. TEXT AND METHOD

A. Le Boulluec, Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influences et mutations; D. Satran, Pedagogy and Deceit in the Alexandrian Theological Tradition; E. Giannarelli, Christian Thought and Alexandrian Methodology: Origen on Sarah, Rebecca and Rachel; E. Bammel, Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes; C.P. Bammel, A New Witness to the Scholia from Origen in the Codex von der Goltz; A. Meis, El Concepto γίνεσθαι en el *Peri Archon* III 1, 1-24; Th. Brummel, Origen's Use of Plausibility in His Arguments for Christianity; E.C. Brooks, Origen and the Clementine *Recognitions*.

III. BIBLICA

Ch. Potworowski, Origen's Hermeneutics in Light of Paul Ricoeur; F. Cocchini, Paolo in Origene nel periodo alessandrino; M. Demura, Origen on Sophia in *Contra Celsum*: The Double Understandings of the *Wisdom of Solomon* 7:27; R.J. Teske, Origen and St. Augustine's First Commentary on Genesis.

IV. PHILOSOPHICA

G. Dorival, L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque; J.P. Kennedy, *Proschresis* Revisited: An Essay in Numenian Theology; R.M. Berchman, Origen on *The Categories*: A Study in Later Platonic First Principles; G. Bostock, Origen's Philosophy of Creation; C. Osborne, Neoplatonism and the Love of God in Origen; E. Schockenhoff, Origenes und Plotin. Zwei Unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike; K. Demura, Ethical Virtues in Origen and Plotinus; G.S. Gasparro, Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei λογικοί: la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III secolo; A.M. Castagno, La demonologia di Origene: Aspetti filosofici, pastorali, apologetici; T. Mikoda, A Comparison of the Demonologies of Origen and Plutarch; D.T. Runia, Philo and Origen: A Preliminary Survey; K. Comoth, Episteme and Doxa: Origenes im Kontext; P. O'Cleirigh, The Dualism of Origen; P.F. Beatrice, Porphyry's Judgment on Origen; U. Berner, Das Bild des Philosophen bei Origenes und Philostrat; L.R. Hennessey, A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality; H.S. Schibli, Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul.

V. THEOLOGICA

Ch. Kannengiesser, Origen, Systematician in *De Principiis*; H. Crouzel, Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin; W.A. Bienert, Zum Logosbegriff des Origenes; D. Pazzini, Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro del *Commentario a Giovanni* di Origene; E. Dal Covolo, Note sulla dottrina origeniana della morte; A. Scognamiglio, Τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν (Lc 2:22). Origene tra Cristologia ed Escatologia; G.C. Berthold, Origen and the Holy Spirit; J.T. Lienhard, Origen's Speculation on John the Baptist, or: Was John the Baptist the Holy Spirit?; L. Lies, Philosophische und theologische Begründung des Christentums in *Contra Celsum* des Origenes; S.C. Alexe, Origène et l'Église visible; D.C. Hauser, Origen and the Historicity of the Church; D. Bertrand, Piété et Sagesse dans le *Peri Euchês*; V.L. Noel, Nourishment in Origen's *On Prayer*; R.P. Moroziuk, Origen and the Nicene Orthodoxy.

VI. ORIGENISM AND LATER DEVELOPMENTS

L.G. Patterson, Methodius on Origen in *De Creatis*; J.F. Dechow, Origen and Corporeality; The Case of Methodius' *On the Resurrection*; E. Junod, L'*Apologie pour Origène* par Pamphile et Eusèbe: critique des principales hypothèses de P. Nautin et perspectives nouvelles; M. O'Laughlin, New Questions concerning the Origenism of Evagrius; R.D. Young, The Armenian Adaption of Evagrius' *Kephalaia Gnostica*; M.J. Hollerich, Origen's Exegetical Heritage in the Early Fourth Century: The Evidence of Eusebius; G. Gould, The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century Monasticism; V. Grossi, La presenza di Origene dell'ultimo Agostino (426-430); R.D. Crouse, Origen in the Philosophical Tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena; P.M. Blowers, The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism; D. Bundy, The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Syriac Version (S1) of the *Kephalaia gnostica* of Evagrius; INDICES.

The year 1080 — anniversary of Nahum of Ochrid's Death. 1993 Sofia. (Palaeobulgarica). US $ 35.

Contains 25 articles dealing with the lives and work of St. Nahum of Ochrid, eminent disciple of Cyril and Methodius and Bulgarian teacher, and of his closest follower, St. Clement of Ohrid, and his prominent contemporaries, Constantine of Preslav and John the Exarch. Of particular interest are new analyses of Greek hymnographic works about St. Nahum, new interpretations of his *Vitae* in Slavonic and Greek, and an analysis of his only literary work.

BOOKS RECEIVED

The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.

Bart D. Ehrman, The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New-York-Oxford, Oxford University Press, 1993, XIII, 314 p.

Christof Müller, Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische, universalgeschichtliche/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen «Geschichtstheorie». Würzburg, Augustinus-Verlag, 1993. 368 S. Broschiert ca. DM 87,—.

Concordantia in Patres Apostolicos. Curavit Angel Urbán. Pars I: Concordantia in epistulam ad Diognetum (Alpha-Omega, Reihe A, Bd. XXXV). Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, 1993. 212 S., Leinen. DM 88,—.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 12. Esaias. Fasc. 1 Introduction: Les manuscrits, Fasc. 9 Is 30,15-35,5 und Fasc. 10 IS 35,5-39,8. Appendice: Un agraphon apparenté à Isaïe 31,9. Ed. Roger Gryson. Freiburg, Herder, 1993.

Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe. Introduction par Roger Gryson. Livres 1-IV. Texte établi par R. Gryson et P.-A. Deproost, avec la collaboration de J. Coulie et E. Crousse (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 23). Freiburg, Herder, 1993. 470 S.

Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Herausgegeben von Roger Gryson. Band I: Altes und Neues Testament (247 S.). Band II: Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes (334 S.) (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 24/1 und 2). Freiburg, Herder, 1993.

Celestino Corsato, La Expositio euangelii secundum Lucam de sant' Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti (Studia Ephemeridis Augustinianum 43). Institutum Patristicum Augustinianum. Via Paolo VI, 25-00193 Roma, 1993. 305 S.

Kurt Treu-Johannes Diethart, Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes II. Textband und Tafelband (MPER NS XVII). Wien, 1993.

LV le Roux, 'n Stilistiese analise van die Ad Diognetum (Acta Academica. Suppl. 1993: 2). The University of the Orange Free State. P.O. Box 339, Bloemfontein 9300.

David T. Runia, Philo in Early Christian Literature. A Survey (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III-3). Assen, Van Gorcum/Minneapolis, Fortress Press, 1993. XV, 418 p. 95.— Glds.

Karin Alt, Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Klasse Jahrgang 1992, Nr. 8. Franz Steinerverlag, Stuttgart 299 S. DM. 98,—.

Markus Vinzent, Asterius von Kappadokien 'Die theologische Fragmente'. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar (Supplements to Vigiliae Christianae 20). Leiden-New York-Köln, 1993. XVI, 375 p.

The Apocryphal New Testament, A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James, edited by J.K. Elliot. Oxford, Clarendon Press, 1993. XXV, 747 p. £50.00.

Ralph Hennings. Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14 (Supplements to Vigiliae Christianae 21). Leiden, Brill, 1993. XI, 375 S. Gld. 175,—.

Willy Rordorf, Lex orandi, Lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag (Paradosis 36). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, 1993 XVI, 515 S. (30 Aufsätze, die der Verf. zu verschiedenen liturgischen, theologischen und ethischen Themen der frühchristlichen Väter- und Apokryphen Literatur publiziert hat.)

F.R. Trombley, Hellenic Religion and Christianization c. 370-529. Part Two (Religions in the Graeco-Roman World 115/2). Leiden, Brill, 1994. 430 p. Gld. 175,— US$100.—.

Raymond Canning, The Unity of Love for God and Neighbour in St Augustine. Augustinian Historical Institue, Pakenstraat 109, B-3000. Heverlee-Leuven, 1993. 446 p. BEF. 1.800.

Francisco Garzia Bazan, Plotino. Sobra la trancendencia divina: sentido y origen. Facultad de filosofia y letras. Univ.Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1992. 331 p.

Bernard de Clairvaux, L'amour de Dieu. La grâce et la libre arbitre. Introductions, traductions, notes et index par Françoise Callerot, o.c.s.o., Marie-Irmelda Huille, o.c.s.o., Jean Christophe, o.c.s.o. et Paul Verdeyen, s.j. (Oeuvres complètes 29) (Sources Chrétiennes 393). Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

Vasilios Karayiannis, Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu (Théologie Historique 93). Paris, Beauchesne, 1993. 488 p. 180 FF.

Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison, par Jean Grisch et alii (Philosophie, Institut Catholique de Paris, 15). Paris, Beauchesne, 1993. Deux contributions patristiques: Isabelle Bochet, Interprétation scripturaire et compréhension de soi: de De doctrina christiana aux Confessions de Saint Augustin; Joseph St. O'Leary, Origène face à l'altérité juive.

Sagesses de l'Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient chrétien. Textes reunis par René Lebrun (Sciences Théologiques et Religieuses 2). Paris, Beauchesne, 1993. 246 p. 150 FF.

L'Étique. Perspectives proposées par la foi. Sous la direction de Jean Louis Leuba (Le Point Théologique 56). Paris, Beauchesne, 1993. Inter alia: Elie Voulgarakis, Saint Jean Chrysostome et l'étique sociale.

Alain Verboomen, L'Imperfait périphrastique dans l'Évangile de Luc et dans la Septante. Contribution à l'étude du système verbale du grec néotestamentaire (Académie Royale de Belgique). Lovanii, Aedibus Peeters, 1992. 92 p. 800,— BEF.

J. José Alviar, Klesis. The Theology of the Christian Vocation According to Origen. Four Courts Press, Kill Lane, Blackrock, co. Dublin, Ireland. 228 p. £30.—.

L'évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes. I, Questions de Barthélemy. Texte présenté et traduit par Jean-Daniel Kaestli. II. Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy. Texte présenté et traduit par Jean-Daniel Kaestli et Pierre Cherix (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC). Brepols. 282 p. 400 BEF.

Vigiliae Christianae 48 (1994), 105-134, © E. J. Brill, Leiden

THE PROTREPTIC POWER OF EARLY CHRISTIAN LANGUAGE: FROM JOHN TO AUGUSTINE*

BY

JOHN G. COOK

Early Christians used language including biblical language for a variety of purposes. In an illuminating survey of Christian papyri from Egypt, C. H. Roberts describes a number of uses of biblical language: a preacher's sermon notes (III C.E.); devotional handbooks for the wealthy; texts for public reading including a papyrus codex of Matthew (II C.E.); instruction for catechumens (III C.E.); a school reading text with selections from the Psalms and Isocrates; and amulets of the third and fourth century.[1] One of the purposes was to recruit people to their religion. An intriguing example of this missionary use of biblical language is P^{50}. P^{50} (IV/V C.E.) comprises two narratives from Acts (8:26-32, 10:26-31). C. H. Kraeling notes that the document is complete in itself. The content of the stories prompts Kraeling to hypothesize that the document may have had a missionary or homiletic purpose (or both). A Christian preacher could have used it in instruction on Christian missions using the example of Philip and the Ethiopian eunuch with that of Peter and the Centurion.[2] In this paper we will survey a number of texts that give evidence of the early Christian use of language to persuade people to join the movement. The occasional failure of this persuasive strategy will be illustrated briefly by the responses of some of the Christians' Hellenistic critics. The categories of ancient rhetoric will serve as an analytical framework to illuminate the persuasive function of Christian discourse.

Rhetoricians in the ancient world long studied the use of language as an instrument of persuasion. According to Aristotle rhetoric was the "...faculty of discovering the possible means of persuasion in reference to any subject whatever."[3] Cicero argued that the first duty of the orator is to speak suitably in order to persuade.[4] In response to Gorgias' definition of rhetoric as "the creator of persuasion" (πειθοῦς δημιουργός), Plato described the moral task of the rhetor: "to endeavor

that the souls of the citizens will be the best possible and to contend to say what is best whether it is more pleasant or less pleasant to the hearers."[5] In deliberative rhetoric the hearer judged about things to come, and in judicial rhetoric the hearer made decisions about things in the past. The protreptic branch of deliberative rhetoric sought to persuade the audience to adopt a certain course of action.[6] Though it normally dealt with issues such as political economy, deliberative rhetoric could include the question of religious ritual.[7] In a discussion of rhetorical topics (arguments) Aristotle noted that religious matter could come up as in Socrates' argument that he believed in the gods.[8] Deliberative discourse could be public or it could take place in private.[9] The rhetor used three kinds of proofs (πίστεων) to persuade hearers: *logos, pathos*, and *ethos*. The moral character of the speaker (ἦθος), the speech (λόγος) itself with its arguments, and the rousing of the hearers to emotion (πάθος) produced persuasion.[10] In *pathos* the goal was to dispose the hearer in a certain way (τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως). The rhetorical handbooks included extensive discussions of ways to arouse hearers to specific emotions such as fear and anger.[11] If the hearer actually adopted the intended course of action, then the deliberative rhetorician had succeeded.

Like the Hellenistic rhetoricians, ancient Christians were also able to use language to persuade. One can examine the Gospel of John as a document intended to persuade the hearer to accept the Christian faith. Augustine, in a reference to the gospels, stated that "Through these texts the Christian religion has been disseminated through the whole world [*per quos christiana religio disseminata per mundum*]."[12] One of the actual uses of the gospel texts, if Augustine is correct, was the persuasion of their audience. This missionary use of the gospels can be compared with discussions of the persuasive effectiveness of Christian language and with accounts of conversion that appear in later Christian literature. The authors of the conversion texts themselves may have been using them to persuade others. The term "conversion" in this article will be used in R. MacMullen's definition: Christian conversion is "...that change of belief by which a person accepted the reality and supreme power of God and determined to obey Him."[13] B. R. Gaventa's definitions are also useful: "...conversion is a radical change in which past affiliations are rejected for some new commitment and identity; transformation is also radical change, but one in which an altered perception reinterprets both present and past."[14]

The Case of John: Witness and Signs

D. Tiede has called the Gospels propaganda literature of a missionary movement.[15] After the narrative about the treatment of Jesus' body, Jo 19:35 states: "He who saw it has borne witness—his testimony is true, and he knows that he tells the truth—that you also may believe." 20:30-31 contains this statement of purpose: "Now Jesus did many other signs in the presence of the disciples, which are not written in this book; but these are written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name."[16] These two comments describe the nature and purpose of the text as the early Christian author/editor saw it.[17] The text comprises a narrative of things that Jesus did—that is the content. But the purpose is not just to tell stories about an interesting religious figure in the Greco-Roman world. R. Bultmann writes:

> ...he announces the purpose of his book (v. 31) as he directly addresses the reader; its purpose is to awaken the faith that Jesus is the Messiah, the Son of God. So far as the Evangelist is concerned it is irrelevant whether the possible readers are already "Christians," or are not yet such; for to him the faith of "Christians" is not a conviction that is present once for all, but it must perpetually make sure of itself anew, and therefore must continually hear the word anew.[18]

G. O'Day, in a discussion of the Johannine use of irony, further notes that "The Fourth Evangelist does not simply present Jesus as revealer to his readers but constructs the Gospel text in such a way as to allow his readers to enter into the revelatory dynamic themselves."[19] The author wants his audience (hearers and readers) to come to a belief in Jesus of Nazareth. So the author is looking for an experience of faith from the audience—a faith that leads to something the author calls life. If the above analysis of John is correct, then one of the primary and intended functions of the language was to persuade the hearer.

The effect of the gospel on the audience is a subject in which Origen took an interest. Origen, in his commentary on John, defines "gospel" as a word that is an announcement of things that bring rejoicing to the hearer if the hearer accepts them. He remarks further that a Gospel speaks of good things that have already come to the hearer or that are coming. The definition in Origen is as follows:

> A gospel then is a discourse containing an announcement of matters that with good reason make the hearer rejoice (because they help the hearer) when he/she accepts what is announced. Such a discourse is not any less

> a "gospel" if it is examined in relation to the hearer. Either a gospel is a discourse comprising the arrival of a good for the believer or a discourse that announces the arrival of an expected good.[20]

Origen's emphasis on the hearer corresponds with this essay's concern for the persuasive use of early Christian language. If the hearer accepts the claims in John and acts accordingly, the gospel has been rhetorically effective. This conclusion follows from the texts in John itself and from Origen's analysis of the concept of a "gospel." To persuade the audience, John mentions the validity of his "witness [μαρτυρία]." Aristotle divides proofs into two types: artificial and inartificial.[21] Artificial proofs are those constructed by the rhetorician such as enthymemes and examples (rhetorical induction).[22] Inartificial proofs (πίστεων...ἄτεχνοι) include witnesses (μάρτυρες), tortures, contracts, and so forth.[23] Judicial rhetoric in particular examined questions of the evaluation of witnesses. In *stasis* theory, the rhetoricians tried to classify the types of issues in a court case. The *stasis* of conjecture sought to determine whether an act took place. For example "did the accused kill?"[24] With reference to John a conjectural question would be, "Did Jesus rise?" In such a question it must be determined if a witness is trustworthy or not. Hermogenes describes the demand for evidence (ἐλέγχων ἀπαίτησις) in conjectural *stasis* as the necessity to set "witnesses against witnesses and hold them in balance to determine which of any two is the more trustworthy [δεῖ δὲ καὶ ἀντιτιθέναι τοῖς μάρτυσι τοῦς μάρτυρας, πότεροι μᾶλλον ἀξιοπιστότεροι].[25] One individual who was not impressed with John's witness was an anonymous third-century Neo-Platonist philosopher. After quoting Jo 19:33-34 he notes that only John mentions that event:

> Then he wants to bear witness for himself [διὸ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ βούλεται μαρτυρεῖν λέγων]: and the one who has seen has born witness and his witness is true [Jo 19:35a]. This word seems to me the word of a feather-brained fellow [κέπφου]. How could the witness be true concerning what does not exist [μὴ ὑφεστῶτος]? One only bears witness concerning what is [περὶ τοῦ ὄντος]. How can witness be given concerning what is not [περὶ δὲ τοῦ μὴ ὄντος πῶς ἂν λεχθῇ μαρτυρία]?[26]

In his evaluation John's witness is worthless because it is about things that do not exist. The same critic finds the witness to the resurrection to be unsound because Jesus appeared to some women and other unimportant people and not to the Roman Senate.[27] The evaluation of witnesses clearly belongs to the rhetoric of persuasion as the anonymous philosopher's critique of John's witness illustrates.

John (20:30) also appeals to "signs" (σημεῖα) to persuade his audience to believe. According to Aristotle, "signs" are used to construct rhetorical enthymemes in artificial proofs. Aristotle discusses signs (σημεῖα) of the necessary and non-necessary type. Breathing hard, for example, is a non-necessary sign that a person has a fever, whereas a woman that has milk is a necessary sign that she has a child.[28] Signs are closely related to inartificial proofs because they are not created by the art of the orator.[29] Miracles are rhetorical signs of the non-necessary type because an event described as a miracle can also be described as the work of a wizard or magician (as Celsus did).[30] John intends (20:30-31) the signs to lead to faith in Jesus as "Christ" and "Son of God." This intended persuasive power of the language could come to grief. In reference to the miracle worker Apollonius of Tyana, Hierocles wrote: "For whereas we reckon him who wrought such feats not a god, but only a man pleasing to the gods, they on the strength of a few miracles proclaim their Jesus a god."[31] Julian was aware of the miracles of Jesus, yet in his view John 1:18 is a rascally and deceitful teaching of John.[32] Neither Hierocles nor Julian (if Hierocles knew John) found the gospel rhetorically persuasive. The signs did not lead to faith in Jesus in their case. Due to the ambiguity of the non-necessary sign, each critic could admit to the reality of the miracles and produce an alternative interpretation of Jesus' σημεῖα: works of a magician; insignificant works; or works only establishing Jesus to be a person pleasing to the gods.

Early Christians followed in John's footsteps and did their best to use signs (miracles) to persuade people to join the movement. They appear to have often been successful. Origen claims that miracles (and the teaching of Jesus) resulted in persuasion of the multitudes. In response to Celsus' objection (or Celsus' Jew's objection) that Jesus convinced no one (μηδένα πείσας) while alive, Origen says that the crowds "...were won over [κρατούμενα] not only by his well-reasoned arguments [τῆς τῶν λόγων αὐτοῦ ἀκολουθίας] (for he always expressed himself in language appropriate to his hearers), but also by the fact that by his miracles [δυνάμεσιν] he impressed those who did not believe the sequence of his argument."[33] Origen repeats the same objection of Celsus with the following addition: "...but now that he is dead, those who wish to do so convince multitudes [πείθουσιν...τοσοῦτους]."[34] Origen remarks that they not only wished but had the power to convince and that "while he [Jesus] lived he convinced a far greater number both by his powerful teaching and by his actions [πολλαπλασίους καὶ δυνατωτέρῳ λόγῳ καὶ πράξεσι πεπεικέναι]." Near the end of his work Origen writes:

> Moreover, if I may give a likely account of the way in which Christians originally came to form a society, I would say that it is not plausible either that the apostles of Jesus, unlettered and ignorant men [ἀγραμμάτους καὶ ἰδιώτας], should have been bold enough to proclaim Christianity to mankind in reliance upon any strength other than the power which was granted to them and the grace in the doctrine which made the facts clear; or furthermore, that the people who heard them should have been changed [μετατεθεῖσθαι] from keeping ancestral customs of long standing, unless some considerable force and miraculous events [τεραστίων πραγμάτων] had moved them to change to doctrines so strange and foreign to those in which they had been brought up.[35]

It is immediately obvious how often Origen makes use or words such as "persuasion" or "changing" in these texts describing the function of Jesus' deeds (and those of other Christians?) resulting in change in the hearers. That persuasion is exemplary of the purpose of the rhetorical use of discourse. The events alone were not enough as the alternative interpretations of "signs" by the Hellenistic critics illustrates. The early Christian rhetoricians had to incorporate the events or "signs" into arguments that would lead to faith in Jesus. Aristotle had described how rhetoricians used signs to construct rhetorical syllogisms.[36] Whether or not the events happened, Origen uses them as an attempted proof of Christian teaching. They are a problematic form of proof, but according to Origen they functioned in recruiting people to Christianity.

One individual who found the witness of the Gospel of John persuasive in late antiquity was Hilary of Poitiers. Hilary left an account of his conversion to Christianity from Hellenistic philosophy.[37] He discovered the Hebrew Scriptures and their words of God the Creator.[38] Other texts came to Hilary's attention including Is 40:12 and Is 66:1-2 which clarified the concept of God for him.[39] Yet he remained afraid of the destruction of his soul and body: "While in this state, in addition to its knowledge of the teaching of the Law and the Prophets, it [the soul] learned the truths taught by the Apostle in the Gospel."[40] Hilary then quoted John 1:1-14. He found the answers to his questions:

> Here the soul [*mens*] makes an advance beyond the attainment of its natural capacities, is taught more than it had dreamed concerning God. For it learns that its Creator is God of God; it hears that the Word is God and was with God in the beginning. It comes to understand that the Light of the world was abiding in the world and that the world knew Him not; that He came to His own possession and that they that were His own received Him not; but that they who do receive Him by virtue of their faith advance to be sons of God ... finally it learns that the Word became flesh and dwelt among us...[41]

However stylized the account is, it still reflects the belief that texts such as John have the persuasive power to lead people to faith. The fact that Julian and Hilary came to such opposite views of John 1 shows that the language of John could persuade, but that it could also repulse. The witness of John and the signs that he recounts function in a larger rhetorical context of Hellenism in which witnesses and signs were cultural tools for producing persuasion in hearers in many situations. Early Christians were able to convince many with their use of signs and witness. The responses of Celsus, the anonymous philosopher, Hierocles, and Julian show that the signs and witness of John could be reduced to the level of incoherence in the eyes of Hellenism. Another rhetorical tool useful in discussions of competing philosophies in the ancient world was the argument from consequence described by Aristotle.

The Argument from Consequence

Aristotle writes: "Again, since in most human affairs the same thing is accompanied by some bad or good result, another topic consists in employing the consequence [τοῦ ἀκολουθοῦντος] to exhort or dissuade, accuse or defend, praise or blame."[42] The argument, according to Aristotle, can therefore function respectively in deliberative, judicial, or epideictic rhetoric. This argument was used by Hellenistic critics and Christians alike.[43] Julian was concerned that Christians were interested in persuasion at the expense of truth. Christians, he claimed, "do not look to the truth but to that which will persuade all people" (τὸ πᾶσι πιθανὸν βλέποντες).[44] To prove (τεκμῆριον...σαφές) that Christian texts do not produce the good results that Hellenistic texts produce on children Julian challenged his Christian audience:

> Choose out children from among you all and train and educate them in your scriptures, and if when they come to manhood they prove to have nobler qualities than slaves, then you may believe that I am talking nonsense and am suffering from spleen. Yet you are so misguided and foolish that you regard those chronicles of yours as divinely inspired [θείους], though by their help no man could ever become wiser or braver or better than he was before; while, on the other hand, writings by whose aid men can acquire courage, wisdom and justice, these you ascribe to Satan and to those who serve Satan![45]

Julian's term for proof is itself a technical term of the rhetoricians (τεκμήριον).[46] He is searching for a rhetorically effective proof that would make people stay away from Christian texts. Christians who lived

before Julian were interested in using the consequences of persuasion to the Christian faith to evaluate its value.

Cyprian the rhetorician did not explain how his persuasion to Christianity took place. He described his later understanding of his experience by drawing attention to its consequences for his life:

> When I was lying in shadows and in a dark night and when, staggering and doubting in the sea of an agitated age, I was being tossed about in a meandering path, ignorant of my life, a stranger to truth and light, I considered utterly difficult and hard—in view of my ways during that time—what the divine mercy promised for my salvation: one could be born anew, and endowed with new life by the washing of the water of salvation, one could put aside what one formerly was, and with the structure of the body remaining, one could change the person in soul and mind. How is such a conversion (*tanta conuersio*] possible, I asked myself, that one can put aside, suddenly and swiftly, that which has hardened innately by the decay of material nature or that which has been practiced at length into the feebleness of old age ... But after, by help of the water of birth, the stain of my former life was washed, the light from above poured into my atoned for and purified breast, after the heavenly Spirit was breathed in [received], a second birth renewed me into a new person ... You know truly, and as I do you recognize what that death of crimes took away and what it brought—a life of virtues [*mors ista criminum, uita uirtutum*].[47]

The consequence of his persuasion is that he embarks on a life of virtue. While an observer could not see the "Spirit," the observer could evaluate the change in Cyprian's life, and Cyprian expects Donatus to know about the change. Presumably Cyprian would be willing to take up Julian's much later challenge about the effectiveness of Christian texts by pointing to his own life. Cyprian appeals to his own moral character (ἦθος) to convince his hearer. Aristotle regarded proofs drawing on *ethos* to be the most effective form of proof.[48] *Ethos* creates sympathy for the speaker in the hearers, according to Aristotle, and "...we feel confidence in a greater degree and more readily in persons of worth in regard to everything in general" (τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον).[49]

Origen made liberal use of the rhetoricians' argument from consequence in his responses to Celsus. Celsus objected that Christians evangelize women and children and draw them to the wooldresser's shop, or to the cobbler's or the washerwoman's shop (3.55).[50] Origen responded by an appeal to the results of conversion to evaluate religious beliefs:

> ...And let him consider the women and children before and after their conversion to our faith [τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ ἡμῶν], to see whether the doctrines which they used to hear are better than ours. Let him tell us how we

> make women and children leave noble and sound teaching, and call them to wicked practices...On the contrary, we deliver women from licentiousness and from perversion caused by their associates, and from all mania for theatres and dancing, and from superstition [δεισιδαιμονίας]; while we make boys self-controlled when they come to the age of puberty and burn with desires for sexual pleasure, showing them not only the disgrace of their sins, but also what a state these pleasures produce in the souls of bad men, and what penalties they will suffer and how they will be punished.[51]

Origen again discusses the issue when he asks: "How could people with a wicked motive practise chastity and self-control, or generosity and social service [τὸ μεταδοτικὸν καὶ κοινωνικόν]?"[52] In the above texts Origen is willing to have conversion to Christianity evaluated by the practical changes in the new Christians' lifestyle.[53] Sexual morality, absence of mania for theatres and dancing, self-control, generosity, and social service are all consequences of Christian belief. Origen's argument is one based on the practical results of accepting the Christian faith. Before Julian's challenge to analyze the consequences of different religious beliefs, Origen had already given one possible answer. Origen's argument is clearly meant to persuade the hearers that Christian beliefs are better than the recruits' former Hellenistic beliefs. Calling attention to the *ethos* of the Christian believers was the same persuasive tool Cyprian used in trying to create confidence in the hearer/reader.[54] Arguments of the *logos* variety that were designed to persuade are also frequent in the accounts of conversion. The use of ancient witnesses provides one example of such arguments.

The Argument from Prophecy

Rhetoricians included the testimony of witnesses among the tools of inartificial proof. Aristotle includes interpreters of oracles as a kind of witness for the future (περὶ δὲ τῶν ἐσομένων καὶ οἱ χρησμολόγοι) in his discussion of the use of witnesses in judicial rhetoric.[55] Quintillian calls this kind of evidence "*divina*"—"divine" or "supernatural."[56] This "supernatural witness" is different from the more frequent use of the wisdom of ancient witnesses to build an argument. Theon the rhetorician, for example, includes the testimony of famous people such as poets, politicians, and philosophers (ἐπισήμων ἀνδρῶν ποιητῶν τε καὶ πολιτικῶν καὶ φιλοσόφων μαρτυρίας) in the arguments useful for proving a thesis—one of the exercises of progymnastic rhetoric.[57] The argument

from prophecy is an example of "supernatural witness" and was used several times in the conversion narratives. The Christians simply adopted the rhetoricians' use of oracular sayings.

After being initiated into the mysteries and viewing various rites involving human blood, Tatian (trained in rhetoric—*Or.* 35) searched how he might discover truth (κατ' ἐμαυτὸν γενόμενος ἐζήτουν ὅτῳ τρόπῳ τἀληθὲς ἐξευρεῖν δύνωμαι).[58] He continues:

> And while I was giving my most earnest attention to the matter, I happened to meet [or "read"] with certain barbaric writings [περινοοῦντι δέ μοι τὰ σπουδαῖα συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς], too old to be compared with the opinions of the Greeks, and too divine to be compared with their errors; and I was led to put faith in these [καί μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη] by ...the foreknowledge displayed of future events [τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικόν] ...[59]

Tatian gives other arguments for his persuasion by the "barbarian" writings. His argument from prophecy reflects the rhetoricians' concern for supernatural witness. His persuasion (πεισθῆναι) is the goal of rhetorical discourse.[60] That same persuasion of his own hearers is the goal of his *Oration*.

Theophilus of Antioch also used the argument from prophecy in the brief account of his persuasion by the Christian message in *Ad Autolycum* 1.14. After quoting a statement similar to John 20:27 "*do not disbelieve, but believe* [Μὴ οὖν ἀπίστει, ἀλλὰ πίστευε]" Theophilus remarks that he also did not believe in the resurrection. He continues:

> At that time I encountered the sacred writings of the holy prophets, who through the Spirit of God foretold past events in the way that they happened, present events in the way they are happening, and future events in the order in which they will be accomplished. Because I obtained proof from the events which took place after being predicted [ἀπόδειξιν οὖν λαβών τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων], I *do not disbelieve but believe*, in obedience to God. If you will, you too must obey him and believe him ...[61]

Theophilus attempts to explain or defend his experience of persuasion by appealing to the prophets' accurate and supernatural knowledge of past, present, and future. He makes the Christian message more persuasive by using the argument from the prophets as a form of supernatural oracular witness. His term for "proof" is a technical term of the rhetoricians.[62] The argument, according to his testimony, resulted in his own persuasion, and he uses it also to persuade Autolycus.

The Hellenistic critics of the NT were unimpressed by the Christians' use of the argument from prophecy. Celsus, using his own argument

from prophecy, argues that the priests and initiators of the mysteries [τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί] offer proofs [τεκμηρίων] for their religious practices: "... They point to a lot of distinct evidence and produce works done by certain miraculous powers and oracular utterances and in consequence of oracles of all kinds [πολλὰ ἐκεῖνοι καὶ ἐναργῆ δεικνύουσιν ἔργα τε δαιμονίων τινῶν δυνάμεων καὶ χρηστηρίων καὶ ἐκ πανταδαπῶν μαντείων προκομίζοντες],[63] The mystery priests have their own prophets, and use them to persuade their hearers. On the other hand the Christians make an illegitimate use of old prophecies, according to Celsus, who thus implicitly recognizes the value of ancient oracles. The claim that Jesus fulfilled old prophecies is false since thousands of others could more plausibly be said to have fulfilled the same prophecies.[64] Celsus notes that the argument from prophecy is further weakened because Jesus' teaching and that of Moses' contradict each other as in the laws about riches (*C. Cels.* 7.18). Julian sees little value in the arguments which find Jesus to have been predicted by the prophets. Moses (in ref. to Dt 18:18) does not prophesy that the Messiah will be a god, even if Julian should concede that he prophesied Jesus. Gen 49:10 was spoken of the royal house of David which came to an end with King Zedekiah.[65] Moses did not teach about the logos as first-born son of God or as God.[66] Celsus and Julian show that the argument from prophecy was not watertight. That it could be very effective is shown by the persuasion of Tatian and Theophilus. It was a sword that could cut both ways. Another argument that could yield ambiguous results was the one based on the correct way to attain happiness and the good life.

The Argument for the Good Life: The Means to the End

According to Aristotle the source of all arguments in protreptic rhetoric (and in apotreptic) is the desire of all people to attain happiness (εὐδαιμονία) and its component parts such as friends, children, honor and virtue.[67] Some of the definitions of happiness he offers are: "well-being combined with virtue, or independence of life, or the life that is most agreeable combined with security."[68] The protreptic orator needs to establish what is expedient (τὸ συμφέρον) including the "means to the end, which are the things which are expedient in regard to our actions."[69] Since the expedient is good, Aristotle proceeds to define as "good (ἀγαθόν) ... whatever is desirable for its own sake ... that which is the aim of all things."[70] Happiness is a "good life."[71] Supremely

happy (μακάριοι) are those who live and die virtuously and equipped with external goods.[72]

In describing Christian recruitment, Origen mentions that "...their converts became far better men in proportion to the inclination of their free will to accept a good life [τοῦ καλοῦ]."[73] Origen also argues that people ought to be able to choose Christianity as "the supreme good [μέγιστον ἀγαθόν]."[74] In response to one of Celsus' objections about Christian recruitment, Origen writes that Christian teachers [διδάσκοντας τὸν λόγον] urge people to: "...attain to fellowship with God and contemplation of intelligible and invisible things, and to reach the blessed life with God and the friends of God [τῆς τοῦ θεοῦ κοινωνίας καὶ τῆς τῶν νοητῶν καὶ ἀοράτων θεωρίας καὶ μακαρίας μετὰ θεοῦ καὶ τῶν οἰκείων τοῦ θεοῦ διεξαγωγῆς]."[75] These arguments are fundamentally deliberative and whether consciously or not, Origen is adopting a technique of the rhetoricians. In deliberative rhetoric, happiness and the good life are basic motives useful for the persuasion of human beings. The conversion narratives occasionally mention "the good life" as the motive for the change.

Before describing his conversion due to the reading of biblical texts Hilary comments on the philosophers: "... I could not regard these men as guides competent to lead me to the good and happy Life [*bene beateque uiuendum*]... Moreover, my soul was eager not merely to do the things, neglect of which brings shame and suffering, but to know the God and Father who had given this great gift..."[76] Clearly Hilary gives the goal of leading a good and happy life as one of his prime motives in his search for truth. His argument could be rephrased: "Anyone wishing a good and happy life will follow in my steps and abandon those guides not competent to lead to your goal." The deliberative rhetorician uses arguments based on this motive as Aristotle makes apparent.

The argument for the good life also appears in the earliest account of Augustine's conversion in his *Contra Academicos*.[77] Augustine, the teacher of rhetoric, writes: "Nor did we think of anything else but that life which commended itself to us as both pleasant and suitable [*illam vitam, quae inter nos placuit atque conuenit*]." He then reads certain books which he identifies as "Platonist" in the Confessions.[78]

> For since as yet we were untouched by that great fire which was to consume us, we thought that the slow fire with which we burned was the greatest. But lo! when certain books full to the brim, as Celsinus says, had wafted

> to us good things of Arabia, when they had let a very few drops of most precious unguent fall upon that meagre flame, they stirred up an incredible conflagration—incredible, Romanianus, incredible, and perhaps beyond even what you would believe of me—what more shall I say?—beyond even what I would believe of myself.
>
> What honour, what human pomp, what desire for empty fame, what consolations or attractions of this mortal life could move me then? Swiftly did I begin to return entirely to myself. Actually, all that I did—let me admit it—was to look back from the end of a journey, as it were, to that religion which is implanted in us in our childhood days and bound up in the marrow of our bones. But she indeed was drawing me unknowing to herself. Therefore, stumbling, hastening, yet with hesitation I seized the Apostle Paul. For truly, I say to myself, those men would never have been able to do such great things, nor would they have lived as they evidently did live, if their writings and doctrines were opposed to this so great a good [*huic tanto bono*]. I read through all of it with the greatest attention and care.[79]

Here Augustine could be said to have been persuaded by a Paul read through Neo-Platonist eyes. P. Frederiksen notes that in this account of the conversion the issue is not the struggle of the will, sin and grace but of progress in philosophy.[80] The "pleasant and suitable life" is a concept that the protreptic rhetoricians could use in their analysis of human motives. As with Hilary's case one could construct the following argument: "If a person desires a pleasant and suitable life, then follow in my footsteps."

The argument for the good life was not without its ambiguities. Instead of Jesus, Julian prefers Asclepius who has healed him, who is savior of the world, and who has appeared in Epidauros in the shape of a person. Julian writes: "At any rate, when I have been sick, Asclepius has often cured me by prescribing remedies; and of this Zeus is witness. Therefore, if we who have not given ourselves over to the spirit of apostasy, fare better than you in soul and body and external affairs, why do you abandon these teachings of ours and go over to those others?"[81] Julian's response to Christianity, "the spirit of apostasy," indicates that the argument for the good life is simply another variety of the argument from consequences. It can be rephrased, "If you accept these teachings, the consequences will be that you will find the good life." Another argument in vogue in the conversion narratives is drawn from the realm of *pathos* and uses the fear of hell to create persuasion in the audience.

Fear: The Argument from Hell

Aristotle analyzes the way rhetoricians arouse emotions such as fear, anger and pity in order to change people's judgments (κρίσεις).[82] Fear, in Aristotle's definition, is "... a painful or troubled feeling caused by the impression of an imminent evil that causes destruction or pain."[83] Suffering is an integral component of the rhetor's art: "So that whenever it is preferable that the audience should feel afraid, it is necessary to make them think they are likely to suffer [παθεῖν]."[84] Christian writers attempted to use the fear of eternal judgment to change their hearers' judgments.

Justin gives an account of a Christian woman who tries to get her husband to live a sober life by threatening him with the punishment of hell upon those who live intemperately (*Apol.* 2.2.1-6). She was unsuccessful in changing her husband's life with her argument according to Justin. The rhetoric is deliberative since she is trying to dissuade her husband from a lifestyle. In trying to create fear in her husband she was using techniques drawn from rhetorical *pathos*. There is also an element of *logos* in her argument. In the reasons which make people do what they do Aristotle includes what is possible, easy and useful to ourselves.[85] All people act from self-interest [τὸ συμφέρον].[86] Hell is obviously not useful and in a person's self-interest. The woman's husband must have rejected the premise of her argument: the existence of hell itself for those who reject Christianity.

Theophilus also made use of the argument from hell after he had explained his persuasion by the Scriptures due to the extraordinary knowledge of the prophets:

> If you will, you too must obey him and believe him, so that after disbelieving now you will be persuaded [πεισθῇς] later, punished with eternal tortures...If you will, you too must reverently read [ἔντυχε φιλοτίμως] the prophetic writings. They will be your best guides for escaping the eternal punishments and for obtaining the eternal benefits of God.[87]

He bolsters that argument with an appeal to the threat of hell, but he admits that other philosophers and poets have spoken of afterlife punishments for the impious and unbelieving (ἀσεβεῖς καὶ ἀπίστους 1.14). They stole these teachings from the Holy Scriptures, according to Theophilus. His argument can be paraphrased: "If you will be persuaded to become a Christian you will not go to hell." As with the rhetoricians, Theophilus makes use of fear (*pathos*) and self-interest (*logos*) to persuade.

Origen also remarks on the use of the argument from fear in making Christian recruits. In response to Celsus' objections that the Christian recruits are wicked Origen writes:

> Our reply to this would be based on the evidence of those who are converted to Christianity [τῶν προσερχομένων χριστιανισμῷ] which shows that it is not wicked men who are persuaded [ὑπάγονται τῷ λόγῳ] by this gospel so much as the more simple-minded [ἁπλοῦστεροι] and (as the multitude would say) the unsophisticated [ἄκομψοι]. For these men try to devote themselves to the Christian religion out of fear of the threatened punishments; so successfully are they overcome by the gospel [ὑπὸ τοῦ λόγου κρατούμενοι] that by fear of what are called in the Bible everlasting punishments they despise every torture devised by men against them and death with countless agonies. No sensible person would say that this was the behavior of people with wicked motives.... Not even the fear of God, which the Word uses as beneficial for the masses to exhort [παραχαλεῖ] those who are not yet able to see what ought to be chosen for its own sake to choose it as the supreme good, even surpassing all that it is said to be, is able to have any effect upon a man who wilfully lives in wickedness.[88]

The use of fear by Christian recruiters is a forceful use of *pathos* as Origen's remarks on its effectiveness makes clear. Out of fear the recruits will even suffer death for their beliefs. "Fear" functions in the recruiters' exhortation as it does in the rhetoricians' discussions of protreptic discourse.

The use of the argument from fear was not uniformly successful in making recruits. Theophilus already noted above that the Hellenistic poets and philosophers could make use of "punishments after death" in their writings. Celsus, commenting on the Christian use of the hell argument, notes: "Above all, my excellent fellow, just as you believe in eternal punishments, so also the interpreters of the mysteries, the priests and initiators, do the same. You threaten others with these punishments while they threaten you. It is possible to consider which of the two is nearer the truth or more successful. For so far as talk is concerned both sides make equally strong assertions about their own system."[89] Consequently the argument from hell was a commonplace for both Christian and Hellenistic authors. Its success in persuading people is obvious to Origen and to Celsus. The rhetoricians' analysis of fear explains its persuasive success. *Pathos* could provide other emotions useful for persuasion. Love was one of them.

Justin and the Effect of Love

In a discussion of the orator's emotional power to dominate a court Quintilian describes the rhetorician's emotional manipulation of the judges:

> For as soon as they begin to be angry, to be favourably disposed, to hate or pity, they begin to take a personal interest in the case, and just as lovers are incapable of forming a reasoned judgment on the beauty of the object of their affections, because passion forestalls the sense of sight, so the judge, when overcome by his emotions, abandons all attempt to enquire into the truth of the arguments, is swept along by the tide of passion, and yields himself unquestioning to the torrent.[90]

Although Quintilian is analyzing judicial rhetoric, *pathos* functions in all types of rhetoric.[91] Love (*amor*) belongs to the realm of *pathos*.[92] "Love" is one of the words that Justin uses to characterize his experience of persuasion.

Justin gives a stylized account of his pilgrimage through various schools of philosophy in the *Dialogue with Trypho* (*Dial* 1-8).[93] After a discussion with an old man, Justin claims that "...a fire was immediately kindled in my soul, and a love (*eros*) of the prophets and of those men who are friends of Christ came over me" (ἐμοῦ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔρως ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἵ εἰσιν Χριστοῦ φίλοι).[94] The "friends of Christ" may include a reference to the behavior of Christians in general and in the persecutions (*Apol.* 2.12.1).[95] The argument against Platonism plays very little role in the succinct account, as J. C. M. van Winden notes.[96] The words of the old man, the prophets, and the words and deeds of the "friends of Christ" became rhetorically persuasive to Justin. His response is "love." Like the judge discussed by Quintilian, Justin is caught up in passion ("fire"[97] and "love"[98]) and no further rational arguments are needed to persuade him.

The biblical texts could inspire repulsion as well as love. Hierocles evaluated the New Testament in this way: "the tales of Jesus have been vamped up by Peter and Paul and a few others of the kind,—men who were liars and devoid of education and wizards [ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες]..."[99] The diverse responses of Justin and Hierocles indicate that biblical texts had very different rhetorical effects on the hearers. They could inspire passion but whether the passion was love or hate depended on the interpreter. The use of arguments from *pathos* was consequently somewhat treacherous. The style of the biblical language seems to have also had a role in its persuasive effectiveness.

Elocutio

Aristotle notes that since the whole business of rhetoric is to "influence opinion" one must pay attention to style.[100] Style is important in making things clear.[101] The speech will not do its work if it is not clear.[102] In his conversion account Tatian mentions the "unpretending cast [ἄτυφον] of the language," and "the inartificial character [ἀνεπιτήδευτον] of the writers."[103] A style that is "not puffed up" can be contrasted with the "swollen" (*sufflata*) style in the *ad Her.*[104] "Swollen style" is "grand style" gone wrong. Being puffed up (ἄτυφος) was a negative moral quality in Hellenistic philosophy.[105] "Inartificial" (ἀνεπιτήδευτον) appears in Cornutus' work on rhetoric in which he claims that such a style along with apparent spontaneity help create persuasion.[106] Origen also comments on the style of the scripture in response to his report that Celsus condemned their "cheap" or "mean style" (λέξεσιν εὐτελείας):

> After conversion [προτραπέντες] and entrance into the church each individual according to his capacity can ascend to the hidden truths in the words which seem to have a mean style [εὐτελέσι λέξεσιν]. If I may venture to say so, the beautiful and refined style of Plato (ἡ περικαλλὴς καὶ ἐπιτετηδευμένη ...λέξις) and those who write similarly benefits but a few if indeed it benefits anybody; whereas that of teachers and writers with a meaner style which was practical and exactly suited to the multitude has benefited many.[107]

According to Origen, Epictetus belongs to the "meaner" style that common people use to improve their lives. The author of *ad Her.* would probably classify the style of the scriptures as "simple" (*adtenuata*).[108] That style of speech is in the ordinary language of every day.[109] Quintilian remarks that the orator who uses style correctly can achieve the aim of the speech more effectively.[110] Origen's analysis of the simple style of the scriptures is that it reaches far more people than a refined style would. Celsus is an example of a person who could not be reached by such a simple style. According to the early Christians their words had a power beyond literary style, composition, and persuasive quality. The claim that the words have divine power is a commonplace argument and is related to the rhetoricians' discussion of the use of oracles as evidence.

Divine Speech

As we noted above in the discussion of the argument from prophecy, Quintilian gives a brief analysis of the use of inspired speech as a

witness. Divine evidence includes that drawn from responses (of oracles or soothsayers), prophecies, and omens (*ex responsis, oraculis, ominibus*). The use of such evidence was disputed because of the question of whether or not the world was governed by providence. To establish or destroy the credibility of the evidence, Quintilian distinguishes between oracles (*oraculorum*) on the one hand and soothsayers, augurs, diviners, and astrologers on the other (*aruspicum, augurum, coniectorum, mathematicorum*). One way he shows of attacking the evidence is to claim that it was given "...under the influence of wine, in sleep or in a fit of madness...."[111]

The early Christians understood the language of their writings to be inspired or divine, and the authors of conversion narratives made use of that understanding.[112] Later writers described the experience of Athenagoras upon reading the scriptures. According to a tradition of Philip of Side preserved in an unknown Byzantine historian (perhaps Nicephorus Callistus), Athenagoras the second-century apologist was a man who "...embraced Christianity while wearing the garb of a philosopher, and presiding over the academic school. He, before Celsus, was bent on writing against the Christians; and studying the divine scriptures in order to carry on the contest with the greater accuracy, was thus himself caught [εἵλετο τῷ παναγίῳ Πνεύματι] by the Holy Spirit, so that, like the great Paul, from a persecutor he became a teacher of the faith which he persecuted."[113] There are historical problems in the account, but the picture of conversion through study of the scriptures may at least reflect Christian experience as interpreted by Philip—whether it is the Christian experience of the second century or of Philip's fifth century.[114] The tradition gives a supernatural explanation (the Holy Spirit) of the effectiveness of the texts. The fact of being "caught by the Holy Spirit" sounds very much like Quintilian's description of the judge who "is swept along by the tide of passion and yields himself unquestioning to the torrent."[115] Instead of seeking to write against the Christians by studying the scriptures, he becomes convinced that they are true. From the point of view of Quintilian's analysis of "divine" evidence, Athenagoras decides that the words of the scriptures are true.

Origen was explicit in his belief in the divine source of the persuasive power of the scriptures. In his work against Celsus, Origen asks of Celsus "...would he not try to find out the source of their [the gospels—δύναμις πειστική] persuasive power?"[116] In the same section Origen remarks that Jesus did not give his preaching in a philosophical

form in "persuasive words of the wisdom that consists in literary style and composition [τοῦ κηρύγματος ἐν πειθοῖς τῆς ἐν φράσει καὶ συνθέσει τῶν λέξεων σοφίας]." The words for "style" and "composition" are technical terms of rhetoric and are equivalent to the rhetor's art of *elocutio* and the structural element of *elocutio*.[117] The explanation Origen gives is drawn from 1 Cor 2:4-5 and Ps. 67:12-13: "The Lord gave the word to the preachers with great power [κύριος ἔδωκε ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ]." This explanation puts the answer in terms of divine speech.[118]

Origen again uses the same explanation (and the same two texts) in a passage[119] where he claims that the prophets, Jesus, and the apostles use a method of teaching [ἀπαγγελίας[120]] "which not only contains the truth but is also able to win over [ἐπαγαγέσθαι] the multitude." Origen quotes 1 Cor 2:4-5 and remarks: "The divine scripture says that the spoken word, even if it is true in itself and very persuasive [πιστικώτατον], is not sufficient [αὔτακρες] to affect a human soul [καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς] unless some power is also given by God to the speaker and grace is added to what is said; and it is only by God's gift that this power is possessed by those whose preaching is successful [τοῖς ἀνυσίμως λέγουσι]." Then Origen quotes Ps 67:12 and says:

> Supposing that it is granted that in some respects the Greeks and those who believe our doctrines hold the same views, yet they have not the same power to win over souls and confirm them in these teachings [ὑπαγαγέσθαι καὶ διαθεῖναι ψυχὰς κατὰ ταῦτα]. For this reason the disciples of Jesus, who were uneducated [ἰδιῶται] so far as Greek philosophy is concerned, travelled through many nations of the world, influencing [διατιθέντες] each of their hearers according to his merits as the Logos willed; and their converts became far better men in proportion to the inclination of their free will to accept a good life.[121]

Origen's word for influencing the hearers (διαθεῖναι) is the same one Aristotle uses for the goal of *pathos*—putting the hearer in a certain frame of mind.[122] Origen's concern with the persuasive power of Christian language is a rhetorical analysis with a theological twist in that he attributes the persuasion to God. Convincing people and persuading them to live in accord with Christian teachings are the stuff of deliberative rhetoric. But claiming that the language used in persuasion itself had divine power is the equivalent of the Hellenistic belief in the divinity of the speech of oracles. Both claim to speak the language of God or the gods.

Augustine discovers a divine power in the scriptures in his later account of his conversion. The famous passage in the *Confessions* (8.12)[123] presents a less philosophical account of the conversion than that in *C. Acad.*, although Augustine does discuss Platonist texts (7.20,21:8.2). The child's cry which Augustine hears is "take up and read." Augustine interprets the child's cry to mean: "...that I was from God himself commanded to open the book [*interpretans divinitus mihi iuberi*], and to read the chapter which I should first light upon." The passage from Paul (Ro 13:13) persuades Augustine to accept the Christian message: "For instantly even with the end of this sentence, by a light as it were of confidence now darted into my heart, all the darkness of doubting vanished away [*omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*]." After telling his mother about the experience Augustine continues his narrative with a description of his understanding of God's activity "...so thou convertedst me unto thyself [*convertisti enim me ad te*]." Augustine's word for the source of the child's command (*divinitus*) is very close to Quintilian's word for divinely inspired testimony (*divina testimonia*).[124] "*Divinitus*" was a word for "divine inspiration" or "prophecy" in classical authors. Suetonius uses it to describe one possible understanding of Sulla's correct prediction of Caesar's future actions. He also notes that Sulla's words may have been a *conjectura*.[125] From a Hellenistic point of view, Augustine interprets the voice of the child as one would interpret the voice of an oracle or prophet. A critic using Quintilian's analysis of witnesses would have to decide if the words were only accidental and so forth in an attempt to decide if Augustine's account was credible.

The gods' divine speech took a different appoach to Christian belief and persuasion than did Origen and Augustine. Augustine quotes from Porphyry's *De Philosophia ex Oraculis Haurienda* in which Porphyry's version of an oracle of Hecate explains Christian belief as the result of fate. Hecate speaks these words:

> ... Now that soul [Jesus] of which we speak gave a fatal gift to other souls, those to whom the fates did not grant that they should possess the gifts of the gods or that they should have knowledge of immortal Jupiter; that fatal gift is entanglement in error [*errore implicari*]. That is why they were hated by the gods, because, not being fated to know God or receive gifts from the gods, they were given by this man the fatal gift of entanglement in error. For all that, he himself was devout, and, like other devout men passed into heaven. And so you shall not slander him, but pity the insanity of men.[126] From him comes for them a ready peril of headlong disaster.[127]

Hecate's words, words many Hellenists would have taken for divine, obviously find no truth in the Christians' language about Jesus. A rhetorician could apply Quintilian's analysis to Hecate's oracle's words in trying to establish or deny its credibility. The claim that words are "divine" clearly is another two-edged sword that can be used by either side in the debate between Christianity and Hellenism or in any debate. Hecate's oracle finds the early Christian language to be without persuasive power. The experiences of Athenagoras, of Origen's multitudes, and of Augustine were certainly different from that of the oracle. But both Hellenists and Christians are using the same commonplace argument: "The words I hold dear are *divina*." Origen concedes the equivalence of the Christians' and Hellenists' claims to have divine words. In response to Celsus' objection that "The body of a god does not use that [Jesus'] method of persuasion," Origen notes that the Pythian and Didymean Apollo used a human voice (the Pythian priestess and the prophetess at Miletus). He then writes: "But how much superior to this was it for God to make use of a voice which effected conviction in those who heard in some indescribable way, because it was proclaimed with power [πολλῷ δὲ τούτου βέλτιον ἦν χρήσασθαι τὸν θεὸν φωνῇ ἐμποιούσῃ διὰ τὸ μετὰ δυνάμεως ἀπαγγέλλεσθαι ἄφατόν τινα πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν]."[128]

Conclusion

Early Christian language had an extraordinary persuasive power. In the case of the Hellenistic critics the persuasive function of the Christians' rhetoric failed. This failure simply provides an interesting backdrop that highlights the frequent success of the Christian orators. The rhetorical analyses carried out in this essay indicate some of the reasons for the success the early Christians experienced in late antiquity. John makes the persuasive intent of his Gospel quite clear, and his successors continued to use language to mold their audience.

NOTES

* My thanks to the Editors-in-Chief for their able critique of earlier versions of this essay.

[1] C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London 1979): the preacher's notes (9): the devotional handbooks (11); texts for public reading (22) and the Mt codex (15 n. 5); instruction (66); the text probably from a school (10 n.

3); the amulets (82,83). Justin mentions the use of the Gospels in the worship of the church. On the day of the Sun, according to Justin, "...the memorabilia [or "writings"—ἀπομνημονεύματα] of the apostles are read" before the president's instruction and the celebration of the cultic meal. Justin (*Apol.* 1.67.3, *The Apologies of Justin Martyr* ed. A. W. F. Blunt (Cambridge 1911) is discussed with other references in M. Hengel *Studies in the Gospel of Mark* trans. J. Bowden (Philadelphia 1985) 161 n. 97. Compare Eusebius, *Hist. Eccl.* 2.15.2 (LCL) where Peter authorized the reading (or study [ἔντευξιν]) of the Gospel of Mark in the churches. Despite the legendary quality of the tradition, it at least reflects the historian's contemporary awareness of the liturgy in certain churches and surely goes back to practices in early Christianity.

[2] C. H. Kraeling, P 50. Two Selections from Acts, *Quantulacumque, Studies Presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends* ed. R. P. Casey, S. Lake, and A. K. Lake (London 1937) 163-172. Kraeling discusses the function on 170-171. The content perhaps precludes that the text was an amulet although Kraeling cannot rule out that possibility.

[3] *Rhet.* 1.2.1. δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (J. H. Freese, ed. and trans., *Aristotle XXII The "Art" of Rhetoric* (LCL, Cambridge, MA/London 1926) 14-15). H. Lausberg (*Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart [3]1990) § 33) gives other similar definitions of rhetoric including Quintilian's famous *ars bene dicendi* (Quint. 2.17.37, H. E. Butler, ed. and trans., *The Institutio Oratoria of Quintilian I-IV* (LCL, London/New York 1921)). Many other definitions may be found in J. Martin, *Antike Rhetorik, Technik und Methode* (HAW 2.3, Munich 1974) 2-5.

[4] Cic. *de or.* 1.31.138 *primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accomodate* (quoted in Lausberg, *Handbuch*, § 33). Compare Cic., *Brutus* 15 (59) where the orator's function is to bring about persuasion—πειθώ, *suadam* (ed. A. S. Wilkins, *M. Tulli Ciceronis Rhetorica...II* (Oxford 1935)).

[5] Plato, *Gorgias* 453a, 503a (τό παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν). Compare also 508c (ed. J. Burnet, *Platonis Opera I-IV* (Oxford 1900-1903) III).

[6] Aristot., *Rhet.* 1.3.2,3.

[7] *Rhet. ad Alex.* 1423a (H. Rackam, ed. and trans., *Aristotle...Rhetorica ad Alexandrum* (LCL, Cambridge, MA/London 1937), and compare *Rhet. ad Her.* 1.4.7 where the author includes the worship of the gods as a possible topic in the introduction of a judicial speech (ed. H. Caplan, [*Cicero*] *ad C. Herennium...* (LCL, London/Cambridge, MA 1954)).

[8] Aristot., *Rhet.* 3.18.3. Theon gives commonplace arguments for a theoretical thesis "whether the gods provide for the world" (ed. J. R. Butts, *The 'Progymnasmata' of Theon*: A New Text with Translation and Commentary (Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School 1987) 11.177-245 = ed. L. Spengel, *Rhetores Graeci II* (Leipzig 1954) 12 p. 126/3-128/3). On "theses" see Martin, *Antike Rhetorik*, 17.

[9] *Rhet. ad Alex.* 1421b and Aristot., *Rhet.* 1.3.3.

[10] *Rhet.* 1.2.3-6. Lausberg, *Handbuch,* § 257 (the three forms of persuasion: *docere, delectare* and *movere* which correspond to *logos, ethos,* and *pathos*), 355 (gives examples of this trilogy in ancient rhetorical theory).

[11] Lausberg, *Handbuch*, § 257.3. Martin, *Antike Rhetorik*, 160-166.

[12] F. Weihrich, *Sancti Aureli Augustini, De Consensu Evangelistarum, Libri Quattuor* (CSEL 43, Leipzig 1944), 1.7.10.

[13] R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven 1984) 5.

[14] B. R. Gaventa, *From Darkness to Light, Aspects of Conversion in the New Testament* (Philadelphia 1986) 12.

[15] D. Tiede, Religious Propaganda and the Gospel Literature of the Early Christian Mission, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Principat 2.25.2* ed. W. Haase (Berlin/New York 1984) 1706, 1728.

[16] RSV trans.

[17] D. A. Carson would translate 20:31 as "that you may believe that the Christ, the Son of God, is Jesus" (The Purpose of John's Gospel: John 20:31 Reconsidered, *Journal of Biblical Literature* 106.4 (1987) 643). The exceptions to the usual rule that the subject of a "to be" phrase is indicated by the definite article may be more important than Carson is willing to admit (Carson, 643), although that question is not of primary importance for our purposes. The purpose of John according to Carson is to evangelize non-Christian Jews (645-647 with bibliographical references to others who argue the same point). But if his grammatical point is weak, then the precision of the audience hypothesis may not be so easy to establish. Carson (640) shows convincingly that neither the present and aorist tenses of πιστεύω necessarily imply "continuing in faith" or "coming to faith." Consequently the textual variant is unimportant. E. P. Groenewald argues that John writes to convince the readers that Jesus is the Son of God (The Christological Meaning of John 20:31, *Neotestamentica* 2 (1968) 136). For a similar approach compare H.-J. Venetz, Zeuge des Erhöhten. Ein exegetischer Beitrag zu Joh 19,31-37, *Freib Zeit Phil Theol* 23.1-2 (1976) 81-111. C. K. Barrett remarks that 20:31 raises more questions than it answers (*The Gospel According to St John.* An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (London 1962) 114-15). Barrett writes: "... it would be a mistake to press too far the purpose of the gospel. For example, it need not be assumed that John formulated in his own mind before writing alternative kinds of gospel, a gospel intended to confirm the faith of the Church, and a gospel written to impress with the claims of the Christian faith intelligent Gentiles versed in the religious and philosophical thought of their day." E. Haenchen understands 20:31 as meaning that the Gospel of John was written to lead to faith in the Son of God (*Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten*, herausgegeben von Ulrich Busse mit einem Vorwort von James M. Robinson (Tübingen 1980) 575). R. Schnackenburg notes that the uses of ἵνα πιστεύσητε in 11:15 and 14:29 show that the phrase can refer to believing disciples, and he prefers to see the audience as members of the Johannine community that the author wants to strengthen in their faith (*Das Johannesevangelium III. Teil Kommentar zu Kap. 13-21* (HTKNT 4, Freiburg/Basel/Wien 1975) 403).

[18] R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, trans. G. R. Beasley-Murray (ed.), R. W. N. Hoare and J. K. Riches (Philadelphia 1975) 698-99.

[19] G. R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel* (Philadelphia 1986) 95.

[20] Ἔστι τοίνυν εὐαγγέλιον λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὔλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραινόντων τὸν ἀκούοντα, ἐπὰν παραδέξηται τὸ ἀπαγγελλόμενον· οὐδὲν δ' ἧττον ὁ τοιοῦτος λόγος εὐαγγελίον ἐστιν, ἂν καὶ πρὸς τὴν σχέσιν τοῦ ἀκούοντος ἐξετάζηται. ἡ εὐαγγέλιον ἐστι λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύοντι παρουσίαν ἢ λόγος ἐπαγγελλόμενος παρεῖναι ἀγαθὸν τὸ προσδοκώμενον ... (ed. E. Preuschen, *Origines Werke, Vierter Band, Der Johannes-Kommentar* (GCS 10, Leipzig 1903) 9.25ff. (I.5)).

[21] Aristot., *Rhet.* 1.2.2. Proofs are described in Lausberg, *Handbuch*, § 350-65. Martin, *Antike Rhetorik*, 101-119.

[22] Op. cit. 1.2.8.

[23] Op. cit. 1.2.2. Lausberg, *Handbuch*, § 351. Martin, *Antike Rhetorik*, 99.

[24] Quint. 3.6.73. Lausberg, *Handbuch*, § 79-103, 150-65. Conjecture is treated by Hermogenes, *On Stases* 3 (H. Rabe, *Hermogenis Opera* (Rhetores Graeci 6, Leipzig 1913) 43ff.) with trans. by R. Nadeau, Hermogenes' On Stases: A Translation with an Introduction and Notes, *Speech Monographs* 31/4, 1964, 361-424: 396ff.

[25] Hermogenes, *On Stases* 3 (Rabe, 45; ET in Nadeau 'Hermogenes,' 397). Compare the discussion of the *stasis* in *Rhet. ad Her.* 2.2.3-2.7.11 and in particular the evaluation of testimony in 2.6.9. See also Aristot., *Rhet.* 1.15.13-20.

[26] A. von Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts [Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift] (TU 37/4*, Leipzig 1911) 2.13 p. 24. This philosopher and other Hellenistic critics of the Gospels are discussed in the author's 'Some Hellenistic Response to the Gospels and Gospel Traditions,' forthcoming in *ZNW* 1993.

[27] Harnack, *Kritik*, 2.14.

[28] Aristot. *Rhet.* 1.2.14-18. On signs see Lausberg, *Handbuch*, § 358-65 and Martin, *Antike Rhetorik*, 106.

[29] Lausberg, *Handbuch*, § 359 with reference to Quint. 5.9.1 who mentions that signs such as blood-stained garments, a shriek, and so forth are almost inartificial proofs.

[30] *C. Cels.* 1.68; 2.49,53 (ed. P. Koetschau, *Origenes Werke I. II* (GCS 2,3, Leipzig 1899)).

[31] Eus., *Treatise*, 2 (F. C. Conybeare, ed. and trans., *Philostratus...Treatise of Eusebius* (LCL, Cambridge, MA/London 1969) 488-489).

[32] *Contra Galilaeos*, 333c,d; W. C. Wright, ed. and trans., *The Works of the Emperor Julian, I.II.III* (LCL, London/New York, 1923) III, 412-14). Julian writes of the miracles of Jesus: "...during his lifetime he accomplished nothing worth hearing of, unless anyone thinks that to heal crooked and blind men and to exorcise those who were possessed by evil demons in the villages of Bethsaida and Bethany can be classed as a mighty achievement [μεγίστων ἔργων]" (*C. Gal.* 191e (LCL III, 376)).

[33] *C. Cels.* 2.39. ET in H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*. Translated with an Introduction & Notes (Cambridge 1953) 97. Chadwick's translations are used below. B. Mack and V. K. Robbins have recently explored various rhetorical arguments in the form of chria elaboration in the gospels (*Patterns of Persuasion in the Gospels* (Sonoma 1989)).

[34] *C. Cels.* 2.46.

[35] *C. Cels.* 8.47, and compare Eusebius' remarks on the persuasion of multitudes due to many strange miracles of the divine spirit in *Hist. Eccl.* 3.37.3. MacMullen reviews testimonies of people believing because they had seen miraculous events (*Christianizing*, 62-3). He gives many instances of Christian persuasion through exorcism, healing, and other strange deeds with reference to figures such as Gregory the Wonderworker (MacMullen, *Christianizing*, 22,26-29, 59ff). MacMullen also gives instances of conversion in paganism through wondrous deeds (*Christianizing*, 123 n. 10). Compare *idem*, 'Two Types of Conversion to Early Christianity,' *VigChr* 37 (1983) 187 where MacMullen remarks that the church grew in historically significant numbers through demonstrations of miraculous power.

[36] *Rhet.* 1.2.14.

[37] G. Bardy reviews Hilary's conversion (*La conversion au Christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15, Paris 1949) 132-134).

[38] *De Trinitate* 1.5. ET in *NPNF* Series 2, 9.40. Original text: ed. P. Smulders, *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi. De Trinitate. Praefatio Libri I-VIII* (CChrSL 72, Turnholt 1979).

[39] *De Trinitate* 1.6.

[40] *De Trinitate* 1.10.

[41] *De Trinitate* 1.10.

[42] Aristot., *Rhet.*, 2.23.14 (LCL). On this argument see Martin, *Antike Rhetorik*, 108.13.

[43] C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca call this *topos* the "pragmatic argument" (*The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation* trans. J Wilkinson/P. Weaver (Notre Dame/London 1969) 266-70).

[44] Jul., *C. Gal.* 320c (LCL III, 410).

[45] Jul., *C. Gal.* 229e-230a (LCL III, 386-387).

[46] Lausberg, *Handbuch*, § 361. Martin, *Antike Rhetorik*, 106. Aristotle uses the word for a necessary sign (σημεῖον...ἀναγκαῖον) such as the sign "fever" which shows that a man is ill (*Rhet.* 1.2.16-18).

[47] Cyprian, *Ad Don.* 3,4. The English translation was done with reference to J. Molager's French translation. My thanks to the Rev. John J. Porter for suggestions concerning the translation. Original text in Cyprien de Carthage, *A Donat et La Vertu de Patience* ed. and trans. J. Molager (SC 291, Paris 1982). Michael Green (*Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids 1982) 320 n. 137)) notes that the historicity of Cyprian's account has been severely questioned. What one can be sure of is that the text gives Cyprian's later understanding and interpretation of his experience. Molager's text used for the translation is as follows:

> *Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cumque in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius uestigiis oberrantibus fluctuarem uitae meae nescius, ueritatis ac lucis alienus, difficile prorsus ac durum pro illis tunc moribus opinabar, quod in salutem mihi diuina indulgentia pollicebatur, ut quis renasci denuo posset utque in nouam uitam lauacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret et corporis licet manente conpage hominem animo ac mente mutaret. Qui possibilis, aiebam, tanta conuersio, ut repente ac perniciter exuatur, quod uel genuinum situ materiae naturalis obduruit uel usurpatum diu senio uetustatis inoleuit? ... Sed postquam undae genitalis auxilio superioris aeui labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in nouum me hominem natiuitas secunda reparauit. ... Scis profecto et mecum pariter recognoscis, quid detraxerit nobis quidue contulerit mors ista criminum, uita uirtutum.*

[48] Aristot., *Rhet.* 1.2.4. See Lausberg, *Handbuch*, § 257.2, 355 and Martin, *Antike Rhetorik*, 159.

[49] Arist., *Rhet.* 1.2.4.

[50] E. Molland remarks that personal contact was important in the growth of the ancient church (Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?, *Die Alte Kirche.* Band I ed. H. Frohnes/U. Knorr (München 1974) 64-65). W. H. C. Frend calls *C. Cels.* a "missionary work" (Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert, *Die Alte Kirche. Band I* ed. H. Frohnes/U. Knorr (München 1974) 36).

[51] *C. Cels.* 3.56.

[52] C. Cels. 3.78. In *C. Cels.* 1.9 Origen describes the immense flood of vices that the

faithful have escaped. See M. Borret, *Origène Contre Celse. Tome I.* Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes (Paris 1967) 102, n. 1. Compare texts in 3.27 (where Origen argues against belief in Aristeas by pointing to the results in the lives of Jesus' followers), 3.42 (where Origen asks if devotees of Heracles, Asclepius and Dionysus have become morally better due to the gods' lives and teaching), 5.57 (an argument from consequence against Celsus' apparent evaluation of Christian stories as πλάσματα καὶ μῦθοι), and 7.35.

[53] J. C. Smith discusses the practical side of Origen's view of conversion against the background of Origen's theology (Conversion in Origen, *Scottish Journal of Theology* 32 (1979) 228-33).

[54] Eusebius makes use of this identical argument in his work against Hierocles' comparison of Jesus and Apollonius. He notes the following consequences in the lives of those that Jesus converted (προὐτρέψατο): willingness to lay down their lives for Jesus' teaching; a school of sober and chaste living; the salvation of the inhabited world; and exorcisms performed in Jesus' name (*Treatise* 4).

[55] *Rhet.* 1.15.14.

[56] Quint. 5.7.35.

[57] Theon, *Progymnasmata* ed. Butts 11.75-6 = ed. Spengel, 12, p. 122/24-25.

[58] *Oratio* 29. Text in E. Schwartz, *Tatiani Oratio ad Graecos* (TU 4.1, Leipzig 1888).

[59] ET of J. E. Ryland's translation in *ANF* 2.77.

[60] Compare the definitions of rhetoric above.

[61] Text and translation in R. M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (Oxford Early Christian Texts, Oxford 1970) 1.14.

[62] Lausberg, *Handbuch*, § 357, 433. Martin, *Antike Rhetorik*, 102, 149.

[63] *C. Cels.* 8.48; ET in Chadwick, *Origen.*, 487.

[64] Celsus' Jew rejects the argument about Jesus based on prophecy (*C. Cels.* 2.28) and reproaches Christians for "quoting prophets who proclaimed beforehand the facts of Jesus' life." The prophets rather proclaim a "great Prince, lord of the earth, nations and armies" and not a "pestilent fellow" like Jesus (2.29).

[65] Julian, *C. Gal.* 253c,d (LCL III, 394). Compare *C. Gal.* F. 7 where Julian accuses Matthew of transferring words meant for Israel to Christ (LCL III, 432).

[66] Op. cit. 290e (LCL III, 402).

[67] Aristot. *Rhet.* 1.5.2-4.

[68] Aristot. *Rhet.* 1.5.3.

[69] Aristot. *Rhet.* 1.6.1. Martin, *Antike Rhetorik*, 169, 170, 173, 174. Compare Perelman's discussion of "ends and means" arguments (Perelman/Olbrechts-Tyteca, *New Rhetoric*, 273-78).

[70] Aristot. *Rhet.* 1.6.2. A similar definition of "the good" occurs in Aristot. *Eth. Nic.* 1094a. Compare *Rhet. ad Alex.* 1421b, 1422a, and Lausberg, *Handbuch*, § 375 for discussions of "the expedient" and other "final categories" of deliberative rhetoric.

[71] Aristot. *Eth. Nic.* 1098b (τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν; ed. I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford, 1894)).

[72] Aristot. *Eth. Nic.* 1101a.

[73] *C. Cels.* 6.2.

[74] *C. Cels.* 3.78.

[75] *C. Cels.* 3.56.

[76] *De Trinitate* 1.3;

[77] *C. Acad.* 2.2.5. See P. Frederiksen, Paul and Augustine: Conversion Narratives,

Orthodox Traditions, and the Retrospective Self, *Journal of Theological Studies* 37.1 (1986) 20-21. Original text in P. Knöll, *Sancti Aureli Augustini. Contra Academicos Libri Tres. De Beata Vita Liber Unus. De Ordine Libri Duo* (CSEL 63. Leipzig 1922; Rep. in New York and London). ET in J. J. O'Meara, *St. Augustine. Against the Academics* (ACW 12, Westminster, Md. 1950).

[78] *Conf.* 7.20,21 (ed. W. H. D. Rouse, *St. Augustine's Confessions I. II* trans. W. Watts (LCL, Cambridge, MA/London, 1912)) and see O'Meara, *St. Augustine,* 176 n. 17. E. Gallagher also discusses the role of Neo-Platonist and Christian texts in Augustine's conversion (*Experience and Expectation. Explaining Religious Conversion* (Atlanta 1990) 48, 54).

[79] *C. Acad.* 2.2.5. "With greatest piety" instead of "with greatest care" is probably a better translation for "*castissime.*"

[80] Frederiksen, 'Paul and Augustine,' 20 and compare O'Meara, *St. Augustine*, 176-78; O'Meara (177 n. 24) approves of the conjecture that Augustine may have been aware of Porphyry's *Contra Christianos* in which Paul was attacked from a Neo-Platonist perspective.

[81] Jul., *C. Gal.* 235d (LCL III, 338), *Or.* 4.153b (Asclepius is the σωτῆρα τῶν ὅλων), *C. Gal.* 200a (LCL III, 374).

[82] Aristot., *Rhet.* 2.1.8-9; 2.5.1-15. Compare Lausberg, *Handbuch*, § 257.3 for the rhetoricians' techniques for creating these emotions in the audience. Martin, *Antike Rhetorik*, 161.

[83] Aristot., *Rhet.* 2.5.1.

[84] Aristot., *Rhet.* 2.5.15.

[85] Aristot. *Rhet.* 2.23.21. These are topics common to deliberative oratory. [Aristot.], *Rhet. ad Alex.* (ed. LCL) 1421b lists these categories as applicable to the work of the deliberative rhetorician: he proves what is "just, lawful, expedient, honourable, pleasant, and easily practicable, or failing this, in case the courses he is urging are disagreeable, he must show that they are feasible, and also that their adoption is unavoidable."

[86] Aristot. *Rhet.* 3.16.9.

[87] Grant, *Theophilus*, 1.14.

[88] *C. Cels.* 3.78.

[89] *C. Cels.* 8.48. For Celsus' approval (in Hellenism) of the doctrine of eschatological rewards and punishments based on deeds compare *C. Cels.* 3.16, 4.10.

[90] Quint. 6.2.4; 6.2.6 (LCL).

[91] Aristot. *Rhet.* 1.2.3-5.

[92] Quint. 6.2.12. Martin, *Antike Rhetorik*, 160. φιλία is one of the intended effects of the rhetor's art (Aristot. *Rhet.* 2.4.1-29). Apsines describes ἔρως as an aspect of *pathos* (*Ars Rhet.* 395/1,2,10,12,23; ed. Spengel, *Rhet. Graec.* I (Leipzig, 1856)).

[93] Text in J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine.* Introduction, Text and Commentary (Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts 1, Leiden 1971) 8-15. Van Winden (Ibid., 52ff, 62) argues persuasively that the account is not historical because of Justin's use of stylized Christian categories in his description of the journey through the philosophical systems. M. J. Edwards (On the Platonic Schooling of Justin Martyr, *Journal of Theological Studies* 42 (1991) 17) is sceptical of the account based on fictional parallels such as Lucian, *Menippus* 4-6. K. Aland calls Justin's experience an "intellectual search" (*Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums* (Theologische

Bibliothek Töpelmann 5, Berlin 1961) 25). The use of Christian categories to examine and recreate past experience in conversion narratives is explored by Frederiksen ('Paul and Augustine,' 3-34) and by Gallagher, (*Experience*, 11-41).

[94] *Dial.* 8.1.

[95] Van Winden's hypothesis (*Early Christian*, 118). A. D. Nock locates Justin's conversion in this text (*Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine* (Oxford 1933) 255).

[96] Van Winden, *Early Christian*, 119. MacMullen discusses the issue of the historicity of Justin's account and concludes that it may be part stylized account and part genuine experience (*Christianizing*, 30). A friend (φίλος) "... shares our joy in good fortune and our sorrow in affliction" (Aristot. *Rhet.* 2.4.3).

[97] Van Winden (*Early Christian*, 74,120) quotes an important text mentioning "fire" from Plato (*Ep.* 7.341c,d) that describes sudden knowledge of reality in the soul: "For it does not at all admit of verbal expression [ῥητόν] like other studies, but, as a result of continued application to the subject itself and communion therewith, it is brought to birth in the soul on a sudden, as light that is kindled by a leaping spark, and thereafter it nourishes itself" (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὑτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει; R. G. Bury, ed. and trans., *Plato... VII* (LCL, New York/London: 1929)). In *Symp.* 210e during his discussion of *eros*, Plato writes of the sudden mystical vision of the beautiful: πρὸς τέλος ἤδη ἰὸν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν (ed. Burnet).

[98] According to a *TLG* search of ἔρως, the only other uses in Justin are *Dial* 4.1 (souls' sudden vision—due to love—of ultimate reality (ὃν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας)) and *Apol.* 1.25.1 (sexual passions). Plato has similar usages: "right love" is the moderate and harmonious love of the orderly and the beautiful (*Resp.* 403a); the lover of knowledge does not let go of love until attaining knowledge of the ultimate (τῷ ὄντι ὄντως; *Resp.* 490b); Plato wishes that the love of philosophy would, by divine inspiration, fall on the powerful—ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἔρως ἐμπέσῃ (*Resp.* 499c). Instead of falling in love with philosophy, Justin falls in love with the scriptures and the friends of Christ. Philo continues the Platonic use of *eros*: the contemplatives, like Bacchanals, are seized by heaven-sent love (ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου) until they see the desired ultimate reality (τοῦ ὄντος; *De vita cont.* 11-12); like the possessed, corybants, and by prophetic inspiration the mind is carried away by passion to the ultimate vision (ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν· ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κἀκμεμηνυίας καὶ ὑπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ἠγμένης... *Quis Rer. Div.* 69-70). Instead of Justin's verb (ἔχει) for possession by love, Philo uses κατέχει (*Quod Omn. Prob.* 43, *De Fuga* 58—ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ... κατεσχῆσθαι, *De Somn.* 2.232.2). Philo speaks of Moses' relationship with his friend (φίλος) Joshua as a special love (ἔρως ὁ οὐράνιος καὶ ἀκήρατος καὶ θεῖος ὄντως, *De Virt.* 55). *Thesaurus Linguae Graecae* CD ROM # C (U. Cal. Irvine, 1987)—henceforth '*TLG*'. The works on this disk are listed in: *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works* (3rd ed.; ed. L. Berkowitz and K. A. Squitier; New York and Oxford: Oxford University Press, 1990).

[99] Eus., *Treatise*, 2 (LCL, 488-89). Lact., *Inst.* 5.3.16 has a brief parallel to Eusebius' text from Hierocles.

[100] Aristot., *Rhet.* 3.1.5. Lausberg, *Handbuch*, § 256 remarks that Cicero saw style as part of the persuasive work of oratory (with reference to Cic., *de or.* 1.31.142 and 1.31.138).

[101] Aristot., *Rhet.* 3.1.6.

[102] Aristot., *Rhet.* 3.2.1. Martin, *Antike Rhetorik*, 250, 259.

[103] *Oratio* 29.

[104] *ad Her.* 4.10.15. Martin, *Antike Rhetorik*, 331, 335.

[105] Socrates in Plato, *Phdr.* 230a. Cleanthes uses it to describe a "good person" in J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta I-IV* (Leipzig 1903) 1.127 (§ 557). A search on the word in the *TLG* revealed, among non-Christian authors, that it was used sixteen times by eight philosophers, seven times by Plutarch (biographer and philosopher), once by Lucian, once by the sophist Dio Chrys., and once by Fronto the Rhetor. Philo, for example, opposes the simple or "unpuffed life" to one that is puffed up: τῷ ἀληθεῖ καὶ ἀτύφῳ βίῳ παρανέβλαστεν ὁ κατεψευσμένος καὶ τετυφωμένος (*De Somn.* 2.64).

[106] Cornutus, *Ars Rhet.* 97.2: ποιεῖ δὲ πειθὼ καὶ λέξις ἀνεπιτήδευτος καὶ τὸ αὐτοσχέδιον ἐμφαίνουσα (ed. C. Hammer, *Rhetores Graeci I* (Leipzig, 1894)).

[107] *C. Cels.* 6.2. Chadwick's note (*Origen*, 316 n. 2) on the passage refers to other pagan criticisms of the mean style of the scriptures (the pagan Augustine who contrasted it with the refined style of Cicero—*Conf.* 3.5.9; the "common and simple words (*communi ac simplici sermone*) of the prophets—Lact. *Div. Inst.* 5.1.15-16 (SC 204, 130); Jerome, *Ep.* 22.30). The *TLG* revealed other occurrences of Celsus' word εὐτέλεια used for negative stylistic characteristics: Apsines (*Ars rhet.* 357.26; ed. Spengel); Hermogenes used it in his discourse on style—*Id.* 1.11.60; 2.10.72,77,328 (ed. Rabe). Martin summarizes this neglected work (*Antike Rhetorik*, 339-343). Origen also deals with a similar objection to Jesus' vulgar style as compared to Plato's (*C. Cels.* 7.61). Compare his response to Celsus and others who objected to the λέξεσιν εὐτελείαις τῶν γραφῶν (*Philocalia* 15.2.3; ed. J. A. Robinson (Cambridge, 1893)).

[108] *ad Her.* 4.8.11. Martin, *Antike Rhetorik*, 331, 333.

[109] *ad Her.* 4.10.14. Compare Lausberg, *Handbuch*, § 1079.1.

[110] Quint. 12.10.72.

[111] Quint. 5.7.35-36. The popularity of oracles in late antiquity is shown by R. L. Fox, *Pagans and Christians* (Cambridge et al., 1988) 168-261.

[112] In the text from Julian quoted above in the section on the argument from consequence, he is scandalized by the Christians' claim that their texts are "divine" and that Hellenistic texts come from Satan.

[113] ET in L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic* (Théologie Historique 18, Paris 1972) 13-14. Original text in Migne, *PG* 6, p. 182.

[114] Barnard discusses the historical issues, but does not argue with the conversion account (*Athenagoras*, 14ff.).

[115] Quint. 6.2.6 (LCL).

[116] *C. Cels.* 1.62.

[117] Lausberg, *Handbuch*, § 453, 911, 938, 1076.2b. And compare Aristotle's use in *Poet.* 6.8. Demetrius, *Eloc.* 4.204-208 (LCL) describes composition in the simple or plain type of style.

[118] Scholars have made good use of other methods such as the social sciences to understand conversion from a cultural perspective. Gaventa, *From Darkness*, 4-8 discusses a number of social science approaches to conversion. See also Eugene Gallagher, *Experience*, 100-106.

[119] *C. Cels.* 6.2.

[120] Theon, *Progym.* 3.143 (ed. Butts = Spengel 5 p. 101/6) treats ἀπαγγελία (recitation) as the first of his progymnastic exercises with the chreia. See also Lausberg, *Handbuch*,

§ 1119. The word can also be a general term for narration (Lausberg, *Handbuch*, § 1171) or for "style" (Martin, *Antike Rhetorik*, 339).

[121] *C. Cels.* 6.2.

[122] Aristot. *Rhet.* 1.2.3.

[123] ed. LCL.

[124] Quint. 5.7.35. Augustine's mother has a similar divine interpretation (*si de caelo sonuisset*) of the Bishop's words to her in regard to her son's future conversion: "Go thy ways and God bless thee, for it is not possible that the son of these tears should be lost" (*Conf.* 3.12).

[125] Suet. *Caes.* 1 fin. Compare Lucretius 1.736 where Empedocles and other philosophers by means of inspiration (*divinitus*) make better discoveries than the Pythian oracle on the tripod of Apollo. The philosophers gave *responsa* (oracular responses) from their hearts. See also Cic. *de or.* 1.7.26 and 2 Tim 3:16 Vulgate.

[126] G. Wolff, *Porphyrii De Philosophia Ex Oraculis Haurienda. Librorum Reliquiae* (Hildesheim 1962) 182: Αὐτὸς οὖν εὐσεβὴς καὶ εἰς οὐρανούς, ὥσπερ οἱ εὐσεβεῖς, χωρήσας. ὥστε τοῦτον μὲν οὐ βλασφημήσεις, ἐλεήσεις δὲ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἄνοιαν.

[127] Text in Augustine, *De Civ. D.* 19.23 (CChr.SL 48, 692). ET in Augustine, *City of God* trans. H. Bettenson (Great Britain 1972) 886.

[128] *C. Cels.* 1.70.

4184 Bonaparte Drive, *Tucker*, Georgia 30084

Vigiliae Christianae 48 (1994), 135-156, © E. J. Brill, Leiden

ZUR ECHTHEIT DER DRITTEN REDE DES ATHANASIUS GEGEN DIE ARIANER

(CONTRA ARIANOS 3, 59-67)

VON

E.P. MEIJERING

In seiner ausführlichen Studie *Athanase d'Alexandrie, Évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les Ariens* (Paris 1983) hat Ch. Kannengiesser das starke Vermuten geäussert, dass die dritte Rede gegen die Arianer nicht von Athanasius verfasst worden ist. Die dritte Rede setzt zwar Kenntnis der ersten und zweiten Rede voraus, auf die auch einzweimal verwiesen wird (SS 93f). Es fehlen in der dritten Rede aber die narrative Polemik und die pastorale Katechetik, die für die erste und zweite Rede charakteristisch sind, statt dessen ist sie abstrakter und systematischer Art (S 102). Der Verfasser der dritten Rede hat die zwei ersten zwar aufmerksam gelesen, er übernimmt auch Begriffe, sprachliche Formen, sogar allgemeine Motive, trägt sie aber in dem abstrakteren Rahmen einer gelehrten antiarianischen Rede vor (S 311). Kannengiesser weist auf die Möglichkeit hin, dass die dritte Rede von Apollinaris von Laodicea verfasst worden ist, und zwar nachdem dieser vielleicht den Unterricht von Athanasius erhalten hatte. Da die Rede aber keine Züge der spezifischen Lehre des Apollinaris aufweist, muss es sich um den Apollinaris vor dem Apollinaris handeln. Eine nähere Analyse des Stils der Schriften des Apollinaris und der dritten Rede müsste diese Vermutung erhärten (S 416).

In dem vorliegenden Aufsatz soll die Frage beantwortet werden, ob das sehr umfangreiche Unternehmen eines Vergleiches des Stils und der Argumentationsweise des Apollinaris mit der des Verfassers der dritten Rede gegen die Arianer notwendig ist, wenn das einfachere Unternehmen eines erneuten Vergleiches dieser Rede mit den Schriften des Athanasius, insbesondere mit der ersten und der zweiten Rede gegen die Arianer keine schwerwiegenden Gründe ergibt, die dritte Rede dem Athanasius abzusprechen. — Die Position Kannengiessers ist an sich nicht leicht zu widerlegen, da alle Übereinstimmung zwischen der drit-

ten Rede einerseits und der ersten und zweiten Rede andererseits eben beweist, dass der Verfasser der dritten Rede als Schüler des Athanasius die ersten zwei Reden aufmerksam gelesen hat, und alle Abweichungen auf einen anderen Autor als Athanasius hinweisen. Hier sollte zunächst klar festgestellt werden, bei wem die Beweislast liegt. Das ist bei demjenigen, der die Unterschiede in der Substanz letztlich für so gross und die Übereinstimmung in der Form für so gering hält, dass es sich um einen anderen Verfasser handeln muss. Wer die dritte Rede für echt hält braucht nur eine weitgehende Übereinstimmung in der Substanz und in der Form nachzuweisen, und zu zeigen, dass keine wesentlichen Gegensätze und Widersprüche vorliegen.

Wir beschränken uns in diesem Aufsatz auf den letzten und zweifellos spekulativsten und abstraktesten Teil der dritten Rede. Er wird von Kannengiesser in seiner Analyse der dritten Rede nur sehr kurz auf anderthalb Seiten behandelt (SS 367-368). Wenn der Unterschied zwischen der dritten Rede und den beiden ersten gerade darin gelegen sein soll, dass die dritte Rede einen abstrakten, gelehrt theologischen Charakter hat, so sollte dieser Unterschied gerade in diesem Teil am deutlichsten zu Tage treten. Kannengiesser gibt mit Recht an, dass in diesem Schlussabschnitt Bezüge auf die übrigen Themen dieser Rede nicht vorliegen. Er gibt auch zu, dass bekannte Themen aus den ersten Reden aufgenommen werden, ist aber der Meinung, dass diese in einem anderen Stil reproduziert werden. — Sehen wir uns dies nunmehr näher an, indem wir die Argumentation in diesem Abschnitt paraphrasieren, analysieren und mit den ersten zwei Reden gegen die Arianer sowie mit anderen Schriften des Athanasius vergleichen. Beim Vergleich des Wortlautes beschränken wir uns auf die wichtigsten Parallelen, aufgrund des *Lexicon Athanasianum* kann der Leser den Befund leicht ergänzen.

Kapitel 59: »Nachdem die Arianer mit vielen Beweisen widerlegt worden sind, vor denen sogar ihr Vater, der Teufel zurückgewichen wäre, denken sie sich aus der Verdrehung ihres Herzens weiteres aus und brummen, wobei sie einigen zuflüstern und anderen gegenüber wie Bienen summen: 'Gut, Ihr habt uns mit Beweisen widerlegt, aber man muss doch sagen, dass der Sohn durch die Willensentscheidung und den Willen des Vaters erschaffen worden ist.'« Die bekannte These, der Teufel sei der Urheber der Häresien, kommt bei Athanasius oft vor, — siehe z.B. *Contra Arianos* I 1, 10, 11, II 74, III 17. Das unzufriedene Brummen der Arianer entdeckt Athanasius auch in ihrer Argumentation

bezüglich des Wortes ἀγένητος (*Contra Arianos* I 33, II 38), auch auf ihr unaufrichtiges Flüstern weist er mehrfach hin (z.B. *Contra Arianos* I 11, II 34), der Vergleich mit den Bienen kommt nicht in den anderen Reden gegen die Arianer vor, wohl aber in anderen antiarianischen Schriften, — siehe *De sententia Dionysii* 19: αὐτοὶ περιέρχονται ὡς κώνωπες περιβομβοῦντες, ὡς οὐκ ὀρθῶς γραφάσης τῆς συνόδου τὸ ὁμοούσιον, vgl. *Epistula ad Afros Episcopos 5, De Decretis Nicaenae Synodi* 14. — Die Arianer geben also offen zu, dass sie widerlegt worden sind. Hier geht Athanasius offenbar noch einen Schritt weiter als in der ersten und zweiten Rede, wo es nur geheissen hatte, dass die Arianer sehen, dass ihrer Ketzerei der Boden entzogen wird (I 30: Ταῦτα τοὺς μὲν πιστοὺς εὐφραίνει, τοὺς δὲ αἱρετικοὺς λυπεῖ βλέποντας ἀναιρουμένην αὐτῶν τὴν αἵρεσιν), und dass sie trotz der offensichtlichen Widerlegung irgendwie nicht von ihrer Ketzerei lassen wollen und sich nicht mit den Beweisen der Wahrhait zufrieden geben wollen, nicht von ihren irrigen Ansichten bekehren wollen (II 1: Ἐγὼ μὲν ᾤμην τοὺς τῆς Ἀρείου μανίας ὑποκριτὰς ἐπὶ τοῖς προειρημένοις πρὸ τούτου κατ' αὐτῶν ἐλέγχοις, καὶ ταῖς περὶ τῆς ἀληθείας ἀποδείξεσιν ἀρκεῖσθαι, καὶ παυομένους λοιπόν, μεταγινώσκειν ἐφ' οἷς ἐφρόνησάν τε καὶ ἐλάλησαν κακῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος· αὐτοὶ δέ, οὐκ οἶδ' ὅπως, οὐδὲ οὕτως καταδύονται). Nach der ganzen Widerlegung klammern sie sich also schliesslich nach ihren eigenen Worten nur noch an einen letzten Strohhalm. — Die arianische These, der Sohn sei durch den Willen des Vaters geworden, war noch nicht explizit bekämpft worden, es war im Zitat aus der Thaleia aber bereits auf sie hingewiesen worden, — siehe *Contra Arianos* I 5: Ἡ Σοφία γάρ, φησί, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θελήσει. — »Indem sie den Willen Gottes vorschieben, verführen sie viele. Aber wenn ein Rechtgläubiger dies in einer gewissen Einfalt sagt, dann liegt kein Grund zum Argwohn vor, weil die rechtgläubige Absicht schwerer wiegt als die einfältige Ausdrucksweise, — wohl aber wenn Ketzer es sagen.« Athanasius weiss offenbar, dass Autoren, an deren Rechtgläubigkeit er nicht gezweifelt haben wird, etwas Derartiges gesagt haben (siehe z.B. Justin, *Dialogus* 61, 1). In ähnlicher Weise erklärt er den Tatbestand, dass bei der Verurteilung des Paulus von Samosata von den Vätern das Wort ὁμοούσιος verworfen wurde (vgl. *Contra Arianos* III 59: Τοῦτο δὲ εἰ μέν τις τῶν ὀρθῶς πιστευόντων ἁπλούστερον ἔλεγεν, οὐδὲν ἦν ὑποπτεῦσαι περὶ τοῦ λεγομένου, νικώσης τῆς ὀρθοδόξου διανοίας τὴν ἁπλουστέραν τῶν ῥημάτων προφοράν und *De Synodis* 45: εἰ ἀμφοτέρων τῶν συνόδων οἱ Πατέρες διαφόρως ἐμνημόνευσαν περὶ τοῦ ὁμοουσίου, οὐ χρὴ πάντως ἡμᾶς διαφέρεσθαι πρὸς αὐτούς, ἀλλὰ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐρευνᾶν ... οἱ τότε συνελθόντες ... περὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ θεότητος

ἁπλούστερον γράφοντες οὐ κατεγένοντο περὶ τὴν τοῦ ὁμοουσίου ἀκρίβειαν, ἀλλ' ὡς ἐξειλήφασιν περὶ τοῦ ὁμοουσίου εἰρήκασι ... οἱ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντες, θεωρήσαντες τὴν πανουργίαν ... λευκότερον γράφοντες, εἰρήκασι τὸ ὁμοούσιον). Von den Arianern gilt das genaue Gegenteil, — siehe was Athanasius zu ihrer Absicht mit dem Worte ἀγένητος sagt: Wenn sie die Frage stellen, ob es nur einen Ungewordenen oder zwei Ungewordene gibt, so ist ihre Absicht nicht aufrichtig, sondern hinterlistig und voll Betrug (I 30; καὶ γὰρ κἀκείνη πάλιν αὐτῶν ἡ ἐρώτησις ἐν τῷ λέγειν, ἓν τὸ ἀγένητον ἢ δύο; οὐκ ὀρθὴν αὐτῶν δείκνυσι τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ὕποπτον καὶ δόλου μεστήν. — Die Bibeltexte *Proverbia* 12:5 (Κυβερνῶσι δὲ ἀσεβεῖς δόλους) und 6 (Οἱ λόγοι αὐτῶν εἰσι δόλιοι), mit denen die Böswilligkeit der Arianer angegeben wird, werden in der *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 9 für denselben Zweck verwendet. — »Die letzte These der Arianer ist eine andere Art und Weise, ihre Ketzerei su sähen. Sie bedeutet dasselbe wie 'Es war einmal als der Sohn nicht war', 'Der Sohn ist aus dem Nichtseienden geworden', und 'Er ist ein Geschöpf'. Weil sie sich schämen, letzteres offen zu sagen, schieben sie den Willen Gottes vor, um so die Einfältigen hinters Licht zu führen.« In sehr ähnlicher Weise hatte Athanasius in der ersten Rede die Motive hinter dem Wort ἀγένητος entlarvt: Die Arianer schieben das Wort »ungeworden« vor, weil sie nicht mehr zu sagen wagen, der Sohn sei aus dem Nichtsein erschaffen worden, und er sei nicht gewesen, bevor er entstanden war, — für die Einfältigen habe das Wort »geworden« aber dieselbe Bedeutung wie die Sätze »Er ist aus dem Nichtsein« und »Er war einmal nicht« (siehe *Contra Arianos* I 32: Ἐπειδὴ γὰρ οὐκέτι παρρησίαν ἔχουσιν ἐν τῷ λέγειν, Ἐξ οὐκ ὄντων, καί, Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἐπενόησαν ἑαυτοῖς τὴν τοῦ ἀγενήτου λέξιν, ἵνα τὸν Υἱὸν γενητὸν παρὰ τοῖς ἀκεραίοις λέγοντες, αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα τὰ ῥήματα, τὸ, Ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ τὸ, Οὐκ ἦν ποτε, σημαίνουσιν· ἐν γὰρ τούτοις τὰ γενητὰ καὶ τὰ κτίσματα σημαίνονται. (Zum Sähen der Ketzerei siehe *Contra Arianos* I 1, II 34.) Die Beschuldigung, die Arianer wollten die Einfältigen mit unklaren Formulierungen täuschen, wird von Athanasius wiederholt erhoben, — siehe in den Reden gegen die Arianer z.B. *Contra Arianos* I 13, 32, II 34, III 16. — »Die Arianer sollen angeben, wo sie ihre These, der Sohn sei durch den Willen des Vaters geworden, in der Schrift gefunden haben.« Weil das Wort ὁμοούσιος in der Schrift nicht vorkommt, spielte die Schriftgemässheit der Terminologie in der arianischen Kontroverse bekanntlich eine wichtige Rolle. Ähnlich wie hier in III 59 macht Athanasius die Arianer in den Reden gegen sie wiederholt darauf aufmerksam, sie sollten, wenn sie sich an nichtbiblischen Worten

stossen, nicht selbst nichtbiblische Worte verwenden, — siehe *Contra Arianos* I 30 und 34 im Zusammenhang mit dem Wort ἀγένητος (vgl. II 11 im Zusammenhang mit der arianischen These, der Sohn sei ein Geschöpf, vgl. *Ad Afros Episcopos* 6). — Die von Athanasius hier angeführten Bibeltexte, die der arianischen Lehre widersprechen, sind in den Reden gegen die Arianer wiederholt zitierte Beweisstellen (*Matth.* 3:17 (Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός), — siehe I 10, 15, II 23, 32, 62; *Psalm* 44:2 ('Εξερεύξατο ἡ καρδία μου Λόγον ἀγαθόν), — siehe II 57; *Johannes* 1:1 ('Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος), — siehe z.B. I 11, 24, 41, II 1, 7, 8, 32, 51, 53, 56, 58, 62; *Psalm* 35:10 (Παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, καὶ ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς, — dieser Bibeltext wird in dem *Lexicon Athanasianum* nicht verzeichnet), — siehe I 12, II 32, *De Decretis* 12; *Hebr*, 1:3 ("Ος ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης), — siehe I 12, 24, 32; *Kol.* 1:15 ("Ος ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου), siehe II 45 (als Beweis, dass der Sohn nicht selbst ein Geschöpf ist, sondern dass alles in ihm erschaffen worden ist).

Kapitel 60: »Die Schrift lehrt nirgendwo, dass der Sohn durch den Willen Gottes geworden ist, oder dass er überhaupt erschaffen worden ist. Die Arianer haben ihre Lehre vom Willen Gottes, der dem Sohn vorangeht, nicht der Schrift sondern dem Valentin entnommen, demzufolge der Ungewordene zunächst etwas denkt und es nachdem (ausführen) will.« (Siehe hierzu Irenäus, *Adv. Haer.* (ed. Harvey) I 6, 1, Hippolyt, *Refutatio* VI 38, 5.) In den ersten Kapiteln der ersten Rede stellt Athanasius den Arianismus als die letzte einer ganzen Lehre von Ketzereien dar (I 1-3), und aufgrund dessen bringt er die arianische Lehre mehrfach mit der des Valentin und anderer Gnostiker in Zusammenhang: Die Arianer haben ihre Lehre, Christus sei ein Engel, dem Valentin entnommen (I 56, II 21). Die arianische Leugnung der wahren Gottheit Christi wird zur valentinischen Leugnung seiner wahren Menschheit in Parallele gesetzt (II 70). — »Die Arianer sollen sich für die Lehre des Valentin ereifern.« 'Εκεῖνοι μὲν οὖν τὰ Οὐαλεντίνου ζηλούτωσαν, — vgl. I 56: αἰσχυνθήσονται μὲν προηγουμένως ὡς τὰ Οὐαλεντίνου ... ζηλοῦντες ..., II 21: κἂν Οὐαλεντῖνος καὶ Μαρκίων καὶ Βασιλείδης τοιαῦτα φρονῶσιν, καὶ ὑμεῖς ἐκείνων ζηλωταὶ τυγχάνητε, II 39: ἀρνοῦνται τὸν ἀληθινὸν τοῦ θεοῦ Λόγον ... καὶ Μανιχαίους λοιπὸν ζηλοῦσιν οἱ ἄθλιοι. — »Wir lesen in der Schrift bei dem Sohn, dass er *war*, und dass nur er in dem Vater ist und das Bild des Vaters ist, und nur bei den gewordenen Dingen, die ja auch in ihrer Natur einmal nicht waren, sondern in das Dasein erschaffen worden sind, lesen wir von einem vorangehenden Willen.« Es handelt sich hier natürlich um eine Anspielung an die im vorigen

Kapitel zitierten Texte *Joh.* 1:1, *Kol.* 1:15, sowie auf *Joh.* 14:10 (Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρί, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί, der im Anfang der dritten Rede ausführlich besprochen worden war. Auf die Bedeutung des Wortes '*war*' wird hier nur kurz hingewiesen, sie war ausführlicher in II 58 dargelegt worden: Mit Absicht sagt Johannes nicht »Er ist im Anfang geworden« oder »Er ist im Anfang erschaffen worden«. So wird das Gezeugte mit dem Worte »war« zum Ausdruck gebracht, und kann niemand den Sohn als in der Zeit geworden betrachten, sondern kann er glauben, dass er ewig ist (Οὕτω καὶ ὁ Ἰωάννης, περὶ τοῦ Υἱοῦ θεολογῶν, καὶ γινώσκων τὴν τῶν λέξεων διαφοράν, οὐκ εἶπεν, Ἐν ἀρχῇ γέγονεν, ἢ πεποίηται, ἀλλ', Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος· ἵνα τὸ γέννημα τῷ, ἦν, συνεξακούηται, καὶ μὴ ἐν διαστάσει τις λογίσηται, ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἀιδίως ὑπάρχοντα τὸν Υἱὸν πιστεύῃ). Von den drei Bibeltexten, die zur Unterstützung der These, dass der Wille Gottes die Ursache der Schöpfung ist, angeführt werden (*Psalm* 113:11 (Ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐν τῇ γῇ πάντα, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν); 110:2 (Μεγάλα τὰ ἔργα Κυρίου, ἐξεζητημένα εἰς πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ); 134:6 (Πάντα, ὅσα ἠθέλησεν ὁ Κύριος, ἐποίησεν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ καὶ ἐν ταῖς θαλάσσαις καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἀβύσσοις)) war nur der erste bereits von Athanasius für denselben Zweck verwendet worden (II 29). Zur These, der Wille Gottes sei die Ursache der Schöpfung, siehe ferner I 29, 34, 63, II 2. — »Wenn der Sohn ein Geschöpf ist, dann soll auch von ihm gesagt werden, dass er durch den Willen erschaffen worden ist. Diesem stimmt auch Asterius, der Helfer der arianischen Ketzerei zu, wenn er schreibt, dass entweder das Erschaffen durch den Willen Gottes unwürdig ist, und dass Gott dann gar nichts erschaffen wollen kann, oder dass es Gottes wohl würdig ist, dass Gott dann aber alles, auch das Erzeugte, durch seinen Willen erschaffen haben muss. Asterius drückt hiermit eine grosse Gottlosigkeit aus, weil er das Erzeugte mit dem Geschöpft identifiziert. Aber auch dieser Sophist kommt schliesslich zu dem Schluss, dass es sich geziemt, zu sagen, dass die Geschöpfe durch den Willen sind.« Athanasius bezeichnet Asterius mehrfach als Helfer der arianischen Ketzerei und als Sophisten (I 30, 31, III 2). Er verwendet ihn auch in der ersten und zweiten Rede als einen unverdächtigen Zeugen, der trotz seines Arianismus Dinge sagt, die die orthodoxe Lehre bestätigen. So bietet er eine Erklärung des Wortes ἀγένητος, die es ermöglicht, auch den Sohn als ungeworden zu bezeichnen (I 32); auch er lehrt, dass es letztlich nur eine Weisheit gibt, die ewig bei dem Vater ist (II 37, 40).

Kapital 61: »Da der Sohn anders ist als die Geschöpfe, und die Geschöpfe durch ihn geworden sind, darf nicht gesagt werden, dass er

durch den Willen geworden ist, da er dann so geworden ist, wie die Geschöpfe es sind. Auch Paulus ist, während er es erst nicht war, durch den Willen Gottes zum Apostel geworden, und auch unsere Berufung ist durch den ihr vorangehenden Willen zustande gekommen. Die Bibeltexte 1. *Moses* 1:3 (Γενηθήτω φῶς), (Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ), und 26 (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον) weisen auf den Willen Gottes hin, der zur Erschaffung von Dingen beschliesst, die ausserhalb seiner selbst liegen, aber Gott fasst keinen Beschluss hinsichtlich des Wortes, das aus ihm erzeugt wird.« Hier wird nicht nur die Schöpfung, sondern auch das Handeln Gottes nach der Schöpfung in der Geschichte auf den Willen Gottes zurückgeführt und bereits auf den Unterschied zwischen der Schöpfung aus dem Willen und der Erzeugnung aus dem Wesen hingewiesen. — vgl. *Contra Arianos* I 29: ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς ἐργάζεται· τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσιάς ἐστὶν ἰδιότης. Bei den drei Bibeltexten weist Athanasius explizit auf früher von ihm gemachte Aussagen hin. Sie waren von ihm schon in III 29 zitiert worden, dort aber als Beweis, dass der Vater bei der Schöpfung zum Sohne spricht. Es erscheint deshalb wahrscheinlicher, dass er an II 31 denkt, wo er diese Texte als Beweis zitiert, dass der Vater im Sohne als in seinem Willen erschafft. — »Die Texte *Jakobus* 1: 18 (Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας) und 1. *Thess.* 5:18 (Τοῦτο γὰρ θέλημα Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησου εἰς ὑμᾶς) bezeugen, dass der Wille Gottes im Sohne die Erschaffung und Wiedergeburt bewirkt.« Der erste Text wird nur hier zitiert, der zweite in etwas abgewandelter Form auch in III 65. — »Der Wille Gottes ist in Christus, dann kann Christus nicht durch den Willen Gottes erschaffen werden. Dann müsste Christus als ein Geschöpf selbst auch durch einen Willen erschaffen werden.« Hierzu bemerkt Kannengiesser, dass der Verfasser der dritten Rede bei diesem Argument nicht dessen Entwicklung *ad infinitum* widerstehen kann (S 367). Athanasius entwickelt dieses Argument hier aber nicht *ad infinitum* (wie er es auch in I 15 nicht getan hatte). Er tut dies allerdings wohl anderweitig, — siehe II 26 und *De Decr.* 8; in *Contra Arianos* III 64 suggeriert er, dass es *ad infinitum* entwickelt werden kann. Athanasius argumentiert an dieser Stelle also etwas weniger abstrakt und spekulativ als er es sonst hinundwieder tut. — »Die These, dass der Sohn durch den Willen ist, ist dieselbe wie die These, dass er einmal nicht war. Die Arianer sollen sich also mit der letzteren These zufrieden geben. So können sie erkennen, dass, wenn sie sich schämen, dass aus ihrer These Zeiten (vor dem Sohn) folgen, auch die These, dass der Sohn durch den Willen geworden ist, auf Zeiten vor dem

Sohne hinweist.« Athanasius kann hier nur in so an sich unklarer Kürze formulieren, wenn er die Argumentation in I 11 ff gegen die arianische Wendung ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός als bekannten Hintergrund voraussetzt. Dort hatte er behauptet, dass die Arianer nicht den Mut haben, offen zu sagen was sie meinen, nämlich dass es einmal eine Zeit gab, in der der Sohn nicht war, — siehe I 13, wo er die Arianer fragt, weshalb sie Zeiten vor dem Sohne ersinnen, weshalb sie den Sohn als nach der Zeit (entstanden) lästern, durch den doch die Zeiten entstanden sind. Die Zeiten, die durch das Wort Gottes entstanden sind, können nicht gewesen sein, während das Wort noch nicht war. Die Arianer sollten dann offen sagen, es habe eine Zeit gegeben, in der der Sohn nicht war. Aber sie verbergen vergeblich ihre wahre Absicht, indem sie das Wort »Zeit« nicht nennen. Faktisch reden sie aber von »Zeit«, wenn sie sagen, dass der Sohn »einmal« nicht war, und dass er nicht war, bevor er erzeugt wurden (Τί τοίνυν χρόνους πρὸ τοῦ Υἱοῦ φαντάζεσθε; ἢ διὰ τί μετὰ χρόνους βλασφημεῖτε τὸν Λόγον, δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες γεγόνασι; Πῶς γὰρ ὅλως χρόνος ἢ αἰὼν ὑπέστη μήπω φανέντος καθ' ὑμᾶς τοῦ Λόγου, δι' οὗ τὰ πάντα γέγονε ... Ἢ διὰ τί, χρόνον σημαίνοντες, οὐ λέγετε φανερῶς· Ἦν χρόνος ὅτε οὐκ ἦν ὁ λόγος; Ἀλλὰ τὸ μὲν ὄνομα τοῦ χρόνου σκέπετε πρὸς ἀπάτην τῶν ἀκεραίων, τὸ φρόνημα δὲ ὅλως ἑαυτῶν οὐ κρύπτετε, ἀλλ' οὐδὲ κρύπτοντες λαθεῖν δύνασθε· πάλιν γὰρ χρόνους σημαίνετε λέγοντες, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καί, Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ). (Ein anderer Verfasser als Athanasius selbst müsste hier expliziter und ausführlicher argumentieren.) »Der Wille Gottes geht den Dingen, die einmal nicht waren, voran. Wenn das Wort Gottes der Schöpfer aller Dinge ist, und es zusammen mit dem Vater existiert, dann kann der Wille dem ewig Seienden nicht vorangehen, als ob er nicht wäre. Wenn ihm ein Wille vorangeht, dann können nicht alle Dinge durch ihn sein. Dann ist er eher als einer von allen ebenfalls durch den Willen als Sohn erweckt worden, so wie auch wir durch das Wort der Wahrheit zu Söhnen geworden sind, und müssen wir ein anderes Wort suchen, wodurch auch er geworden und erweckt worden ist zusammen mit allen Dingen, die Gott (schaffen und erwecken) wollte.« Dies ist die Zusammenfassung der ganzen Argumentation in diesem Kapitel.

Kapitel 62: »Dem ist aber nicht so. Weil die Arianer sich schämen, den Sohn ein Geschöpf zu nennen, und zu sagen, dass er nicht war, bevor er erzeugt wurde, schieben sie den Willen vor.« Dies ist eine Wiederholung des im Anfang dieses Schlussabschnittes der dritten Rede Gesagten: Weil die übrigen Thesen widerlegt worden sind, suchen sie ihre Zuflucht in der These, der Sohn sei durch den Willen geworden. —

»Sie sagen: 'Wenn der Sohn nicht durch den Willen geworden ist, dann hat Gott also notwendigerweise und ohne es zu wollen einen Sohn bekommen.' Hier sollte die Gegenfrage gestellt werden, wer denn Gott der Notwendigkeit unterwirft. Die Arianer wissen, was der Gegensatz des Willens ist. Sie haben aber nicht erkennen wollen, was den Willen übertrifft, nämlich das natürliche Sein. In dem Masse, in dem der Sohn das Geschöpf übertrifft, übertrifft das natürliche Sein auch den Willen.« Dass das natürliche Sein den Willen übertrifft und deshalb der aus der Natur erzeugte Sohn das Geschöpf, ist keine neue These innerhalb der antiarianischen Polemik des Athanasius, — siehe *Contra Arianos* II 2, wo Athanasius ausführt, dass, wenn Gott aufgrund seines Willens der Schöpfer der vordem nichtseienden Dinge ist, er dann noch viel eher der Vater des aus seinem Wesen Erzeugten ist. Wenn man Gott das Erschaffen aus dem Nichtsein zubilligt, dann darf man nicht das, was über den Willen hinmausgeht, nicht anerkennen wollen. Dass Gott von seiner Natur her der Vater seines Wortes ist, geht aber über seinen Willen hinaus (Εἰ δὲ τὰ ἐκτὸς καὶ οὐκ ὄντα πρότερον, βουλόμενος δὲ αὐτὰ εἶναι, δημιουργεῖ, καὶ γίνεται τούτων ποιητής· πολλῷ πρότερον εἴη ἂν πατὴρ γεννήματος ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας· Εἰ γὰρ τὸ βούλεσθαι περὶ τῶν μὴ ὄντων διδόασι τῷ Θεῷ, διὰ τί μὴ τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως οὐκ ἐπιγιγνώσκουσι τοῦ Θεοῦ; Ὑπεραναβέβηκε δὲ τῆς βουλήσεως τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι αὐτὸν πατέρα τοῦ ἰδίου Λόγου). Hier liegt der von Athanasius in III 62ff entwickelte Gedankengang also *in nuce* vor. — »Man baut ein Haus aufgrund einer Willensentscheidung, aber man erzeugt einen Sohn gemäss der Natur. Was durch den Willen erbaut wird, hat einen Anfang des Entstehens und ist ausserhalb des Erbauers. Der Sohn aber ist das zum Wesen des Vaters gehörende Erzeugte und ist nicht ausserhalb des Vaters. Deshalb fasst der Vater auch keinen Entschluss über ihn, damit er nicht den Eindruck erweckt, über sich selbst einen Entschluss zu fassen.« In etwas anderer Form hatte Athanasius in I 26 den Unterschied zwischen der Erzeugung und der Erschaffung verdeutlicht, wobei er die Erschaffung mit dem Kaufen eines Hauses verglich. Er weist die Arianer dort darauf-hin, dass sie, wenn sie den Eltern die Frage stellen, ob sie einen Sohn hatten, bevor sie ihn erzeugt hatten, sie dem hinzufügen sollten, ob sie, wenn sie einen Sohn bekommen, sie ihn von aussen erwerben, wie z.B. ein Haus. In dem Falle würden sie die Antwort bekommen, dass der Sohn nicht von aussen ist, sondern aus den Eltern. Was von aussen ist, das ist Besitz, und geht vom einen auf den anderen über. Der Sohn aber ist aus dem Wesen der Eltern hervorgegangen, deshalb sind die Eltern

auch ganz in ihm und bleiben gleichzeitig was sie sind (Ἔδει δὲ πυνθανομένους αὐτοὺς γονέων καὶ λέγοντας, Οὐκ εἶχες υἱὸν πρὶν γεννήσῃς; προσθεῖναι εἰπεῖν, Ἐὰν δὲ σχῇς υἱόν, ἆρά γε ἔξωθεν ὥσπερ οἰκίαν, ἤ τι ἕτερον κτῆμα ἀγοράζεις; ἵνα σοὶ ἀποκρίνηται· Οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐξ ἐμοῦ ἐστι. Τὰ μὲν γὰρ ἔξωθεν κτήματά ἐστι, καὶ ἀφ' ἑτέρου εἰς ἕτερον μετέρχεται: ὁ δὲ υἱὸς ἐξ ἐμοῦ ἐστι, καὶ τῆς ἐμῆς οὐσίας ἴδιος καὶ ὅμοιος, οὐκ ἀφ' ἑτέρου εἰς ἐμὲ γεγονώς, ἀλλ' ἐξ ἐμοῦ γεγεννημένος: διὸ καὶ ἐν ἐκείνῳ ὅλος εἰμί, μένων αὐτὸς ὅ εἰμι (vgl. *De Decretis Nicaenae Synodi* 13, wo er sagt, dass der Mensch ein Haus baut, aber einen Sohn erzeugt, und dass man nicht unter Umkehrung der Worte sagen kann, dass der Mensch ein Haus oder Schiff erzeugt und einen Sohn macht und erschafft, oder dass das Haus das Bild ist des Erbauers, der Sohn aber seinem Erzeuger ungleich ist. Vielmehr wird man sagen, dass der Sohn das Bild des Vaters ist, das Haus aber das Produkt des Handwerkes, — es sei denn, jemand ist geistig krank und verrückt: Καὶ γὰρ ἄνθρωπος κτίζει μὲν οἰκίαν, γεννᾷ δὲ υἱόν, καὶ οὐκ ἄν τις ἀναστρέφων εἴποι τὴν μὲν οἰκίαν καὶ τὴν ναῦν γεννᾶσθαι παρὰ τοῦ κατασκευάζοντος, τὸν δὲ υἱὸν κτίζεσθαι καὶ ποιεῖσθαι παρὰ τοῦ αὐτοῦ· οὐδὲ πάλιν τὴν μὲν οἰκίαν εἰκόνα τοῦ κτίζοντος, τὸν δὲ υἱὸν ἀνόμοιον γεννῶντος· ἀλλὰ μᾶλλον τὸν μὲν υἱὸν εἰκόνα τοῦ πατρὸς ὁμολογήσει, τὴν δὲ οἰκίαν τέχνης εἶναι δημιούργημα, εἰ μή τις ἄρα τὴν διάνοιαν νοσοίη καὶ τὰς φρένας παρεξεστηκὼς τυγχάνοι und 29). Die Erschaffung der Welt wird von Athanasius in II 77 ausführlich mit dem Bau eines Hauses verglichen, dort mit der Absicht, zu zeigen, dass Gott bereits vor der Erschaffung der Welt seine Massnahmen im Hinblick auf die Folgen des Sündenfalls beschlossen hat, so wie ein Architekt weiss, wie er auf den Verfall des Hauses reagieren muss. (Hier liegt vielleicht ein gewisser Unterschied zu den Darlegungen in *De Incarnatione Verbi* 6-7 vor, wo wohl gemeint ist, dass der forschende Theologe die Frage stellt, was Gott im Hinblick auf den Sündenfall tun sollte, die Formulierung aber die Möglichkeit nicht ausschliesst, dass Gott selbst sich diese Frage stellt, — siehe dazu E.P. Meijering (in enger Zusammenarbeit mit J.C.M. van Winden), *Athanasius: De Incarnatione Verbi. Text, Übersetzung, Kommentar*, Amsterdam 1988, SS 70ff.) — »Die Arianer arbeiten mit menschlichen Gegensätzen, um leugnen zu können, dass Christus der wahre Sohn Gottes ist. Dann sollen sie auf die Frage antworten, ob der Vater aufgrund seines Willens gut und barmherzig ist oder nicht aufgrund seines Willens. Wenn er es aufgrund seines Willens ist, dann besteht die Möglichkeit, dass er, weil er angefangen hat gut zu sein, auch nicht gut sein kann. Denn das Entschliessen und Wählen kann (wie eine Waage) nach beiden Seiten aus-

schlagen, und das ist ein charakteristischer Affekt der vernunftbegabten Natur.« Diese Frage war bereits in der ersten Rede in der Widerlegung der arianischen These, der Sohn sei aufgrund seines freien Willens veränderlich (I 22: αὐτεξούσιός ἐστι καὶ ἰδίᾳ προαιρέσει οὐ τρέπεται, τρεπτῆς ὢν φύσεως, 35: Προαιρέσει κατὰ τὸ αὐτεξούσιον καλός ἐστιν, καὶ δύναται, ἐὰν θελήσῃ, τραπῆναι, τρεπτῆς ὢν φύσεως· ἢ ὡς λίθος καὶ ξύλον, οὐκ ἔχει τὴν προαίρεσιν ἐλευθέραν εἰς τὸ κινεῖσθαι καὶ ῥέπειν εἰς ἑκάτερα) besprochen worden. Die Arianer bestreiten also keineswegs, dass freier Wille Veränderlichkeit impliziert. Athanasius will ihnen zeigen, dass ihre Lehre auch zur Veränderlichkeit Gottes des Vaters führt. (Er hatte dies bereits in der ersten Rede angedeutet, — siehe *unten*). Die (geläufige) These, dass was einen Anfang hat auch ein Ende haben kann, wird von Athanasius in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder aufgestellt, siehe innerhalb der Reden gegen die Arianer I 51, wo er sagt, dass das Verhalten der Menschen nicht unveränderlich feststeht, sondern dass es möglich ist, dass wer heute gut ist sich morgen ändert (ἥ τε πρᾶξις αὐτῶν οὐκ ἔστι βεβαία, ἀλλὰ πολλάκις ἐνδέχεται τὸν νῦν ἀγαθὸν μετὰ ταῦτα τρέπεσθαι, καὶ ἕτερον γίνεσθαι, vgl. dazu die Formulierung hier in III 62: .. ὅτι ἤρξατο μὲν εἶναι ἀγαθός, καὶ τὸ μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀγαθὸν ἐνδεχόμενόν ἐστι, ferner I 17: Τὰ γὰρ προστιθέμενα, φανερόν, ὅτι καὶ ἀφαιρεῖσθαι δύναται, I 20: Τὰ μὲν γὰρ ... γενητὰ ... χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γενόμενα, ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαί ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας, I 36: Πῶς γὰρ ἔτι Λόγος, εἰ τρεπτός ἐστιν; ... εἰ μὴ ἄρα ὡς ἐν οὐσίᾳ συμβεβηκός ... ὡς ἐν ἰδιαζούσῃ τινὶ οὐσίᾳ συμβεβηκέναι τινὰ χάριν καὶ ἕξιν ἀρετῆς ... ὥστε καὶ ἀφαιρεῖσθαι καὶ προστίθεσθαι αὐτῇ δύνασθαι, II 28: Ὃ γὰρ μὴ φύσει τινί, ἀλλ' ἐκ μαθήσεως προσγέγονε, δυνατόν ἐστι καὶ ἀπομαθεῖν ποτε). Der Ausdruck, dass der freie Wille (wie eine Waage) nach zwei Seiten ausschlagen kann, war auch schon in der ersten Rede verwendet worden, — siehe I 52, wo er sagt, dass das Wort Gottes nicht, Gesetzen unterworfen und mit einem Willen, der nach beiden Seiten ausschlagen kann, das eine liebt und das andere hasst, und dass deshalb das richtige Verständnis des Bibeltextes, dass Gott die Gerechtigkeit liebt und den ungerechten Raub hasst, nicht bedeutet, dass Gottes Wille nach beiden Seiten ausschlagen kann und das Gegenteil tun kann (Οὐχ ὡς ὑποκείμενος δὲ νόμοις, καὶ τὴν ἐπὶ θάτερα ῥοπὴν ἔχων, τὸ μὲν ἀγαπᾷ (ὁ Λόγος) τὸ δὲ μισεῖ ... διὰ τοῦτο καλῶς διανοούμεθα τὸ λέγεσθαι τὸν Θεὸν δικαιοσύνας ἀγαπᾶν, καὶ μισεῖν ἁρπάγματα ἐξ ἀδικίας, οὐχ ὡς ἐπὶ θάτερα ῥοπὴν ἔχοντος αὐτοῦ καὶ δεκτικοῦ τοῦ ἐναντίου ... Hier also die leichte Abweichung ἐπὶ θάτερα statt εἰς ἑκάτερα, — eine erneute leichte Abweichung findet sich in III 66: καὶ τὴν ἐπ' ἄμφω ῥοπὴν

ἔχει.) — »Deshalb kann Gott nicht aufgrund einer Willensentscheidung gut und barmherzig sein. Wenn dann die arianische Alternative zum freien Willen gilt, dann müsste Gott also aus Notwendigkeit gut sein. Dann sind also die Arianer diejenigen, die Gott einer Notwendigkeit unterwerfen. Dies ist aber eine Absurdität, es bleibt also nur die Möglichkeit, dass Gott aufgrund seiner Natur gut und der Vater ist.« Den Arianern steht auch die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes fest, aber das Vatersein Gottes gehört ihrer Meinung nach nicht zu dem Wesen Gottes, wohl aber die Güte (siehe *De Syn.* 16: Οἴδαμεν ἕνα Θεόν, μόνον ἀγένητον, μόνον ἀΐδιον, μόνον ἄναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν ... ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, δίκαιον καὶ ἀγαθόν ...) Wenn die Arianer also nicht wollen, dass Gottes Güte veränderlich ist, dann sollen sie also auch nicht behaupten, dass er aufgrund seines freien Willens gut ist, denn freier Wille impliziert auch nach den Arianern Veränderlichkeit. Gilt nur die Alternative »freier Wille — Notwendigkeit«, dann müssen also gerade die Arianer Gott der Notwendigkeit unterwerfen, um der Konsequenz zu entgehen, dass Gottes Güte veränderlich ist. Dieser Konsequenz sollte man aber in einer anderen Weise entgehen, nämlich indem man die Natur über den freien Willen und die Notwendigkeit stellt. Gilt von Gott, dass er aufgrund seiner Natur gut ist, dann auch, dass er aufgrund seiner Natur der Vater des Sohnes ist.

Kapitel 63: »Im Hinblick auf die Schamlosigkeit der Arianer muss ihnen unter Anrufung der Gnade Gottes eine recht gewagte Gegenfrage gestellt werden, die aber doch auf den rechten Glauben zielt.« Hier tut Athanasius das, was er bereits in der ersten Rede getan hatte: Die Arianer in die Enge treiben, indem er ihre These mit ähnlichen Gegenfragen, die ihrerseits zu gotteslästerlichen Konsequenzen führen, beantwortet. Dabei ruft er aber Gottes Gnade ein. Die Ähnlichkeit in der Formulierung ist auffällig, — siehe III 63: πρὸς γὰρ τὴν ἀναισχυντίαν αὐτῶν ἐρώτησιν αὐτοῖς ἐπαγαγεῖν ἔτι βούλομαι, τολμηροτέραν μέν, βλέπουσαν δε ὅμως εἰς εὐσέβειαν· ἱλάσθητι Δέσποτα und I 25, wo es ebenfalls heisst, dass man besser schweigen kann, dass man im Hinblick auf die Schamlosigkeit der Arianer aber so verwegen sein sollte, eine gleichartige Gegenfrage zu stellen, sodass sie sehen, dass es für sie aufgrund ähnlicher Ungereimtheiten keinen Ausweg gibt. Dabei wird aber zunächst Gottes Gnade angerufen: Καὶ βέλτιον ἦν μὲν αὐτοὺς ἡρεμεῖν· ἐπειδὴ δὲ οὐ παύονται, λοιπὸν πρὸς τὴν τοιαύτην ἀναίσχυντον ἐρώτησιν αὐτῶν τοῦτο ἄν τις ἐπίσης αὐτοῖς τολμήσας ἀντερωτήσειεν· ἴσως ἐκ τῶν ὁμοίων ἀτοπημάτων βλέποντες ἑαυτοὺς

συγκλειομένους, ἀναχωρήσουσι τῆς πρὸς τὴν ἀλήθειαν μάχης. Πολλὰ τοίνυν πρότερον ἴλεων τὸν Θεὸν ἐπικαλεσάμενος ... — »(Die Gegenfrage lautet:) Ist der Vater, wie er ist, nach der Willensentscheidung oder bereits vordem? Wenn sie den üblen Mut haben, solch eine Frage hinsichtlich des Sohnes zu stellen, dann müssen sie etwas derartiges zu hören bekommen, damit sie wissen, dass ihre Frechheit auch den Vater selbst trifft.« Dieselbe Argumentationsweise hatte Athanasius auch in I 25 verwendet: Der arianischen These, dass der seiende Vater den nicht seienden Sohn erschaffen hat, hält er die Gegenfrage vor, ob der seiende Gott aus dem Nichtsein geworden ist, oder ob er schon war, bevor er wurde, ob er sich selbst erschaffen hat, oder ob er aus dem Nichts ist, und ob er, früher nichts seiend plötzlich erschienen ist: Ὁ ὢν Θεός, οὐκ ὢν γέγονεν, ἢ καὶ πρὶν γένηται ἔστι; Ὢν οὖν ἑαυτὸν ἐποίησεν, ἢ ἐξ οὐδενός ἐστι καὶ μηδὲν ὢν πρότερον ἐξαίφνης αὐτὸς ἐφάνη; Ähnlich bespricht er in I 11 die absurde Möglichkeit, dass in dem arianischen Slogan ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός der Vater das Subjekt des ersten ἦν ist. In I 22 führt er aus, dass die Frage, weshalb der Sohn seinerseits keinen Sohn erzeugt, auch zur Frage führt, weshalb der Vater keinen Vater hat: Οὐκοῦν ὁ ζητῶν διὰ τί μὴ γεννητικὸς υἱοῦ ὁ Υἱός, ζητείτω διὰ τί μὴ πατέρα ἔσχεν ὁ Πατήρ. Ἀλλὰ ἄτοπά γε ἀμφότερα καὶ πάσης μεστὰ ἀσεβείας. In seiner Widerlegung der arianischen These, der Sohn sei aufgrund seines freien Willens veränderlich, deutet er zunächst an, dass dies auch zur Veränderlichket des Vaters führen würde, — siehe I 35: Τῆς δὲ οὐσίας τοῦ Πατρὸς οὔσης ἀτρέπτου, ἄτρεπτον ἂν εἴη καὶ τὸ ἐξ αὐτῆς ἴδιον γέννημα. Εἰ δὲ τούτου οὕτως ὄντος, τοῦ Λόγου τροπὴν καταψεύδονται, μανθανέτωσαν ποῦ τούτων ὁ λόγος κινδυνεύει· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ καὶ τὸ δένδρον ἐπιγινώσκεται: διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἑωρακὼς τὸν Υἱὸν ἑώρακε τὸν Πατέρα, καὶ ἡ τοῦ Υἱοῦ γνῶσις γνῶσίς ἐστι τοῦ Πατρός. Später spricht er diese Konsequenz offen aus, — siehe I 52: ἢ καὶ ταῦτα (das, was zum Sohn gesagt wird) κακῶς διανοούμενοι, τρεπτὸν καὶ τὸν Πατέρα ἐπινοείτωσαν. Ähnlich argumentiert er in II 36 im Zusammenhang mit der Unerkennbarkeit der Art der Hervorbringung des Sohnes aus dem Vater: Wer sie nicht gelten lassen will gleicht denjenigen, die erforschen wollen, wo Gott ist, wie er ist, und welcher Art er ist. Solche Fragen sind aber typisch für gottlose Menschen, die Gott nicht kennen. Man sollte also nicht so vermessen sein, solche Fragen zur Erzeugung des Sohnes zu stellen: οὐδὲ πρέπει ζητεῖν πῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν ὁ Λόγος ... ἢ πῶς γεννᾷ ὁ Θεός ... μαίνοιτο γὰρ ἄν τις τοιαῦτα τολμῶν, ὅτι πρᾶγμα ἄρρητον καὶ φύσεως ἴδιον Θεοῦ ... ἴσον γὰρ ἐστὶ τοὺς τοιούτους ζητεῖν, ποῦ ὁ Θεός, καὶ πῶς ἐστιν ὁ Θεός, καὶ ποταπός ἐστιν ὁ Πατήρ. Ἀλλ' ὥσπερ τὸ τοιοῦτο ἐρωτᾶν ἀσεβές ἐστι,

καὶ ἀγνοούντων τὸν Θεόν, οὕτω καὶ οὐ θέμις οὐδὲ περὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ γεννήσεως τοιαῦτα τολμᾶν. — Wenn sie nun sagen, nachdem sie einmal mit ihren Überlegungen zum Willen Gottes begonnen haben, dass auch der Vater aus dem Willen ist, — was war er dann vor der Willensentscheidung, oder was hat er, wie die Arianer meinen, nach ihr dabei gewonnen?« Dass Gott im Laufe der Zeit hinzugewinnen kann, z.B. dadurch, dass er der Vater des Sohnes wird, war bereits in I 17 bestritten worden, indem gesagt wurde, dass, wenn das Wort nicht ewig ist, die Dreiheit Gottes nicht ewig ist, — dann wäre Gott aber zunächst eine Einheit gewesen und später durch Zunahme eine Dreiheit geworden, und wäre die Kenntnis Gottes im Laufe der Zeit grösser geworden. Wenn der Sohn aus dem Nichtsein geworden wäre, dann würde die Dreiheit auch aus dem Nichtsein bestehen, und wäre einmal keine Dreiheit, sondern nur Einheit gewesen. Dann wäre die Dreiheit das eine Mal unvollkommen gewesen und ein anderes Mal vollkommen, und zwar unvollkommen, bevor der Sohn geworden war, vollkommen, als er geworden war (Εἰ γὰρ οὐκ ἀιδίως σύνεστιν ὁ Λόγος τῷ Πατρί, οὐκ ἔστιν ἡ Τριὰς ἀίδιος· ἀλλὰ μόνος μὲν ἦν πρότερον, ἐκ προσθήκης δὲ γέγονεν ὕστερον Τριάς, καὶ προιόντος τοῦ χρόνου ηὔξησε καὶ συνέστη τῆς θεολογίας ἡ γνῶσις. Πάλιν τε, εἰ οὐκ ἔστιν ὁ Υἱὸς ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν, ἐξοὐκ ὄντων συνίσταται Τριάς, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν Τρίας, ἀλλὰ μονάς· καὶ ποτὲ μὲν ἐλλειπὴς Τριάς, ποτὲ δὲ πλήρης· ἐλλειπὴς μὲν πρὶν γένηται ὁ Υἱός, πλήρης δέ, ὅτε γέγονε). — »Wenn diese Frage aber völlig absurd ist, und es nicht erlaubt ist, sie zu stellen (denn es genügt zu wissen, dass Gott der Seiende ist), dann ist es auch unsinnig, solche Gedanken hinsichtlich des Sohnes zu hegen und den Willen vorzuschieben.« In I 25 beschreibt er die Gegenfrage in ähnlicher Weise: Ἄτοπος ἡ τοιαύτη ἐρώτησις, ναὶ ἄτοπος καὶ πλέα δυσφημίας ... Εἰ δὲ τὸ οὕτως ἐρωτᾶν περὶ Θεοῦ βλάσφημον καὶ πλέον ἀσεβείας ἐστίν, βλάσφημον ἂν εἴη καὶ περὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ τοιαῦτα ἐρωτᾶν. Athanasius hatte eingangs in diesem Schlussabschnitt gesagt, dass die These, der Sohn sei durch den Willen des Vaters geworden , dasselbe besagt wie die These ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Sein Hauptargument gegen letztere These war — wenn sie die Absurdität ausdrücken soll, dass der Vater einmal nicht war, als der Sohn nicht war —, dasselbe wie das hier angeführte, — siehe I 11: Τί τοίνυν ἦν ποτε ὅτε ὁ Υἱὸς οὐκ ἦν, εἴπατε, ὦ δύσφημοι καὶ δυσσεβεῖς. Εἰ μὲν οὖν τόν Πατέρα λέγετε, μείζων ὑμῶν ἡ βλασφημία· οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν, ὅτι ποτὲ ἦν, ἢ ἐν τῷ ποτὲ σημαίνειν αὐτόν· ἔστι γὰρ ἀεί, καὶ νῦν ἐστιν, ὄντος δὲ καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐστι, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ ὢν καὶ τοῦ Υἱοῦ Πατήρ. »Es genügt, wenn man vom Worte Gottes hört, zu wissen, dass Gott, der

nicht durch den Willen existiert, nicht aufgrund seines Willens, sondern aufgrund seiner Natur sein eigenes Wort hat. Es übertrifft jegliche Verrücktheit auch nur den Gedanken zu haben, dass Gott es sich durch einen Entschluss erwählt, nicht ohne Wort und Weisheit zu sein, sondern ein Wort und eine Weisheit zu haben.« Vgl. hierzu II 32: Ἢ πῶς οὐ μαίνεται πλέον ὁ κἂν ἐνθυμούμενος ἄλογον καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν Θεόν; Dass Gott nicht ἄλογος sein kann, ist ein gerne von Athanasius verwendetes Argument, — siehe ferner I 14, 19, 24, 25, *De Decr. Nic. Synodi* 15. — »Die Schöpfung ist also durch den Willen und das Wohlgefallen Gottes geworden, der Sohn ist aufgrund seiner Natur das Erzeugte des Wesens. Weil er das eigene Wort des Vaters ist, lässt er es nicht zu, irgendeinen Willen vor ihm auszudenken, da er selbst der lebendige Wille des Vaters ist, und die Kraft und der Schöpfer der Dinge, zu denen der Vater beschliesst.« Innerhalb dieses Abschnittes der Arianerreden wird hier zum ersten Male gesagt, dass der Sohn der lebendige Wille des Vaters ist. Es handelt sich hier nicht, wie Kannengiesser bemerkt (S 368), um eine mit der in der ersten Rede gebotenenen Argumentation zum Sohn als »der Form des Vaters« vergleichbare These, sondern um die offensichtliche Wiederholung eines in der zweiten Rede bereits ausgesprochenen Gedankens, — siehe II 2, wo Athanasius sagt, dass, wenn Gott einen Willen hat, und sein Wille schafft, und sein Wille zur Erschaffung der Schöpfung genügt, und das Wort Gottes schöpfend ist, dass es dann keinen Zweifel geben kann, dass Christus Gottes lebendiger Wille ist und die zu seinem Wesen gehörende Wirksamkeit, das wahre Wort, in dem das All in guter Weise seinen Bestand und seine Ordnung hat: Εἰ τὸ βούλεσθαι ἔχει, καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ποιητικόν ἐστι, καὶ ἀρκεῖ τὸ βούλημα αὐτοῦ πρὸς σύστασιν τῶν γινομένων· ὁ δὲ Λόγος ἐστὶν αὐτοῦ ποιητικὸς καὶ δημιουργός· οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι αὐτός ἐστιν ἡ τοῦ Πατρὸς ζῶσα βουλή, καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια, καὶ Λόγος ἀληθινός, ἐν ᾧ καὶ συνέστηκε καὶ διοικεῖται τὰ πάντα καλῶς, II 31: Ἔστι γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δημιουργός, καὶ ποιητικός, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ τοῦ Πατρὸς βουλή. — »Die Bibeltexte *Proverbia* 8:14 (Ἐμὴ βουλὴ καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς) 1. *Kor.* 1:24 (Χριστὸς γὰρ Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία) beweisen, dass Christus der Wille, der Verstand und die Kraft Gottes ist. Dies widerlegt das menschliche Sprechen der Arianer über Gott.« Den (von ihm nur hier verwendeten) Text *Proverbia* 8:14 (Ἐμὴ βουλή usw.) wird von Athanasius ausgelegt als »Ich bin der Wille«. Hierzu findet sich eine interessante Parallele bei Tertullian, *De anima* 50, 5: videat illos meus Thomas (= der Thomas, der ich bin), audiat contrectet et credidit (für eine weitere Parallele bei Apuleius siehe J.H. Waszinks Kommentar, S 526).

Kapitel 64: »Die Schöpfung ist durch den Willen Gottes durch das Wort erschaffen worden. Dann ist das Wort selbst nicht durch den Willen geworden, sondern ist es der lebendige Wille des Vaters (Berufung auf *Psalm* 72:24: Ἐκράτησας τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς μου· καὶ ἐν τῇ βουλῇ σου ὡδήγησάς με). Der Sohn kann nicht durch den Willen geworden sein, sonst wäre er durch sich selbst geworden, oder durch etwas anderes. Das andere wäre dann in Nachahmung der Lehre des Valentinus ein zweiter Christus, der dann seinerseits aber auch durch etwas anderes geworden wäre. Dabei ergibt sich dann, dass die vielköpfige Ketzerei der gottlosen Arianer in eine Vielgötterei und eine masslose Verrücktheit verfällt.« Wie so oft in den Reden gegen die Arianer, wiederholt Athanasius ausführlich bereits vorgetragene Thesen. Jetzt deutet er an, dass das Argument der Erschaffung Christi als des Willens Gottes durch einen anderen Willen, *ad infinitum* entwickelt werden kann, indem er sagt, dass die gottlosen Arianer in eine Vielgötterei und masslose Verrücktheit verfallen. Zur These, Vielgötterei sei Gottlosigkeit, siehe ferner *Contra Gentes* 38: ἐλέγομεν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι; zur Beschuldigung, die Arianer betrieben Gottlosigkeit und Vielgötterei, siehe ferner *Epist. ad Episcopos Aeg. et Lib.* 14, *Contra Arianos* III 15. »Weil die Arianer wollen, dass der Sohn ein Geschöpf ist, verwenden sie für ihn den Begriff des Willens Gottes, der sich nur auf Geschöpfe beziehen kann. Wenn es vor dem Wort Gottes einen Willen Gottes gibt, dann spricht der Sohn entweder nicht die Wahrheit, wenn er sagt, dass er in dem Vater ist (*Joh.* 14:10), oder wenn er wohl in dem Vater ist, dann drückt er sich in einer nicht geziemenden Weise aus, weil er als ein zweiter betrachtet werden muss, weil der Wille Gottes, in dem alles, auch das Wort selbst, ihm vorangeht. Auch wenn der Sohn in Ehre den übrigen Geschöpfen vorangeht, so gehört er doch zu den durch den Willen gewordenen Geschöpfen.« Ähnlich hatte Athanasius in I 15 argumentiert: Wenn der Sohn von aussen her vom Vater erdacht worden ist, und nur durch Teilhabe Sohn genannt wird, dann hat er nicht am Vater Teil, sondern an dem, was von aussen erschaffen worden ist, und dann ist er nicht mehr der zweite nach dem Vater, sondern ist er der zweite nach dem, aus dem er ist (εἰ μὲν οὖν ἔξωθέν ἐστιν ἐπινοηθὲν παρὰ τοῦ Πατρός, οὐκέτι πάλιν τοῦ Πατρὸς μετέχων ἂν εἴη, ἀλλὰ τοῦ ἔξωθεν γενομένου, καὶ οὐκέτι αὐτὸς οὐδὲ δεύτερος ἔσται μετὰ τὸν Πατέρα, ἔχων πρὸ ἑαυτοῦ ἐκεῖνο). Athanasius sagt hier nur kurz, dass der Sohn, auch wenn er in Ehre sich von den übrigen Geschöpfen unterscheidet, doch zu den Dingen gehört, die durch den Willen Gottes entstanden sind, also ein Geschöpf ist, — vgl.

hierzu die ausführlichere Argumentation in II 19ff, insbesondere II 22, wo Athanasius sagt, es sei Gotteslästerung, den Sohn ein Geschöpf zu nennen, wenn auch ein Geschöpf, das anders ist als die anderen Geschöpfe, oder zu sagen, dass er ein Erzeugtes sein soll, wenn auch anders als die anderen Erzeugten. Er kann nicht anders als die anderen sein, wenn auch er nicht war, bevor er entstand. Denn für die Geschöpfe ist das Nichtsein vor der Entstehung charakteristisch, und die Entstehung aus dem Nichts, auch wenn sie in Ehre andere Geschöpfe übertreffen (βλάσφημον δὲ καὶ ἀνόητον τὸ λέγειν κτίσμα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, καὶ ποίημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων· γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων. Πῶς γὰρ οὐχ ὡς ἓν τούτων, εἴ γε κατ' αὐτοὺς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ; ἴδιον γὰρ τῶν κτισμάτων καὶ ποιημάτων τὸ μὴ εἶναι πρὶν γενέσθαι, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ὑφίστασθαι, κἂν τῇ δόξῃ τῶν ἄλλων ὑπερέχῃ. — »Wie bereits gesagt worden ist, würde dann der Unterschied zwischen dem Herrn und dem Sklaven entfallen. Weil der Sohn mit der Herrschaft des Vaters vereint ist, ist er der Herr aller Dinge, da die Schöpfung ausserhalb der Einheit mit dem Vater ist und aus dem Nichtsein geworden ist.« Diese Rückverweisung bezieht sich wohl auf II 10: δούλη γὰρ τοῦ Λόγου ἡ πᾶσα κτίσις, ἡ παρ' αὐτοῦ γενομένη καὶ ποιηθεῖσα, vgl. I 18, wo er kritisch gegen die Arianer feststellt, die göttliche Dreiheit sie der Schöpfer, sie fürchteten sich aber nicht, die Dreiheit auf das Niveau des aus dem Nichtsein Gewordenen herunterzuziehen und das Sklavische der Majestät der Dreiheit gleichzustellen und den König, den Herrn der Kriegesheere mit seinen Untertanen zusammenzufügen: Κτίζουσά ἐστι καὶ δημιουργὸς ἡ Τριάς· καὶ οὐ φοβεῖσθε καταφέροντες αὐτὴν εἰς τὰ ἐξ οὐκ ὄντων· οὐκ αἰδεῖσθε τὰ δοῦλα συνεξισάζοντες τῇ εὐγενείᾳ Τριάδος, καὶ τὸν βασιλέα Κύριον Σαβαὼθ τοῖς ὑπηκόοις συντάττοντες.

Kapitel 65: »Wenn sie sagen, dass der Sohn durch den Willen Gottes geworden ist, so sollten sie auch sagen, dass er durch den Verstand Gottes geworden ist. Worüber jemand berät, das erwägt er auch, und was jemand erwägt, darüber berät er auch. Der Heiland selbst identifiziert den Willen mit dem Verstand, der Kraft und der Sicherheit (*Proverbia* 8:14).« Im Verlauf dieses Kapitels wird er zeigen, dass die Schöpfung durch den Verstand Gottes geworden ist. Da bereits gezeigt worden ist, dass der Son, wenn er ein Geschöpf ist, durch sich selbst als den Willen geworden wäre, würde dasselbe gelten, wenn er durch den Rat Gottes geworden ist, denn nach *Proverbia* 8:14 ist er selbst der Rat Gottes. — »Die gottlosen Arianer wollen nicht, dass der Sohn das Wort und der lebendige Wille Gottes ist, in menschlich mythischer Weise sprechen sie

bei Gott von einem akzidentellen (d.h. anfangenden und endenden) Verstand und Willen und einer akzidentellen Weisheit, und sie bewegen alles, schieben sogar den Gedanken und Willen des Valentin vor, um nur den Sohn vom Vater trennen zu können, und um sagen zu können, dass er ein Geschöpf ist und nicht das eigene Wort des Vaters.« Die Arianer tun, indem sie menschliche Mythen über Gott erzählen, dasselbe wie die Heiden, — siehe *Contra Gentes* 15: οὐ μόνον οὐ περὶ θεῶν διηγοῦνται, ἀλλ' οὐδὲ περὶ ἀνθρώπων σεμνῶν, περὶ δὲ αἰσχρῶν καὶ τοῦ καλοῦ μακρὰν ὄντων μυθολογοῦσιν. Athanasius widersetzt sich wiederholt der Vorstellung akzidenteller Eigenschaften Gottes oder einer akzidentellen Existenz des Sohnes mit dem Argument, dass solche Eigenschaften und solch eine Existenz dann auch aufhören können, — siehe I 20: πῶς οὐ τολμηρὸν καὶ δυσσεβὲς εἰπεῖν ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ ὅτι οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἐπισυμβέβηκε, καὶ δύναται πάλιν μὴ εἶναί ποτε. I 36 (das *oben*, gegebene Zitat), vgl. I 14, *De Syn.* 52, *De Decr.* 12, 22, *Epist. ad ep. Aeg. et Lib.* 16. Vgl. zur hier in 3,65 gebotenen Formulierung πάντα κινοῦσι ... ἵνα μόνον διαστήσωσι τὸν Υἱὸν ἀπὸ τοῦ Πατρός, καὶ μὴ εἴπωσι ἴδιον αὐτὸν τοῦ Πατρὸς εἶναι Δόγον, ἀλλὰ κτίσμα I 30: Πάντα γὰρ φυρῶσι καὶ κυκῶσιν, ἵνα μόνον διαστήσωσι τὸν Λόγον ἀπὸ τοῦ Πατρός καὶ τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων τοῖς ποιήμασι συναριθμήσωσι. — »Aufgrund der Bibeltexte *Proverbia* 8:14, 3:19 (Ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν· ἡτοίμασε δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει) *Psalm* 32:6 (Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερώθησαν), 1. *Thess.* 5:18 ist der Sohn das Wort, der Wille, der Verstand und die Weisheit Gottes. Wer also sagt, dass der Sohn durch den Willen geworden ist, der sagt, dass das Wort durch das Wort, die Weisheit durch die Weisheit und der Sohn durch den Sohn geworden ist.« Dies ist die für Athanasius so charakteristische Wiederholung bereits ausführlich vorgetragener Argumente. Dies gilt auch von dem jetzt folgenden: »Aus *Hebr.* 1:3 ergibt sich, dass der Sohn das Abbild des Wesens des Vaters ist. Das Wesen des Vaters ist nicht aus dem Willen, sodass sein Sohn es auch nicht ist. *Matth.* 3:17 besagt nicht, dass er Vater aufgrund seines Wohlgefallens einen Sohn bekommen hat, sondern dass er in seinem Sohn sein Wohlgefallen hat. Christus ist der natürliche Sohn, in dem der Wille zu allem, das Gott wohlgefällt, beschlossen liegt.« Siehe hierzu III 59, 61, 62. Vgl. zu ἐν αὐτῷ δε τῶν ἐμοὶ δοκούντων ἡ βούλησις ἀπόκειται II 77, wo er sagt, unser Leben hätte in nichts anderem gegründet werden dürfen als in dem Herrn, der vor der Zeit ist, durch den die Zeiten geworden sind. Der Rat und der Vorsatz seien vor der Zeit gefasst worden, das Werk sei geschehen, als die Notwendigkeit es erforderte, und (also) der Heiland

erschien: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἐν ἄλλῳ θεμελιωθῆναι τὴν ζωὴν ἡμῶν ἔπρεπεν ἢ ἐν τῷ Κυρίῳ τῷ πρὸ αἰώνων ὄντι, δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες γεγόνασι ... Καὶ ἡ μὲν βουλὴ καὶ ἡ πρόθεσις πρὸ τοῦ αἰῶνος ἑτοιμάσθη· τὸ δὲ ἔργον γέγονεν, ὅτε ἡ χρεία ἀπήτησε, καὶ ἐπεδήμησεν ὁ Σωτήρ.

Kapitel 66: In diesem Kapitel wird insofern etwas Neues gesagt, als jetzt gezeigt wird, dass die These, dass der Sohn nicht durch den Willen des Vaters ist, nicht impliziert, dass der Sohn von Vater ungewollt ist. Es war bereits festgestellt worden, dass der Sohn nicht gegen den Willen des Vaters ist. »Wie der Vater nicht aufgrund eines Willensentschlusses gut ist, sondern von Natur, so ist er auch der Vater des Sohnes. Wie Gott seine eigene Natur will, so will er als der Vater den Sohn und als der Sohn den Vater. Die These, dass der Sohn durch den Willen ist, impliziert seine Erschaffung aus dem Nichts, und dass der Vater ihn auch nicht hätte erschaffen können. Die These, dass der Vater den Sohn als zu seinem eigenen Wesen gehörend will, ist aber anderer Art, denn sie setzt keinen Willen zwischen den Vater und den Sohn. Vergleichbar ist das Verhältnis zwischen dem Licht und dem Abglanz. Der Abglanz ist vom Licht natürlich gewollt und nicht aufgrund eines Entschlusses.« Letzterer Vergleich wird von Athanasius gerne gegen die Vorstellung eines zeitlichen Anfangs des Sohnes verwendet, — siehe z.B. I 13: Οὐκ ἄρα ἐξ οὐκ ὄντων, γέγονεν ὁ Υἱός, ... ἀλλὰ τοῦ Πατρὸς εἰκὼν καὶ Λόγος ἀίδιός ἐστιν ... ὡς ἀιδίου ὄντος φωτὸς ἀίδιον ἀπαύγασμα, vgl. I 12, 14, 20, 25, 27; II 31, 33, *Ad Serapionem* 2, 2, *De Decr.* 20, 24. Es fügt sich in seine These, dass der Slogan, der Sohn sei durch den Willen des Vaters, dasselbe besagt wie dass er einmal nicht war, dass er hier denselben Vergleich vorbringt.

Kapitel 67: Zu diesem Schlusskapitel bemerkt Kannengiesser kurz, dass der Verfasser sich in seiner Polemik absichtlich an *Contra Arianos* I anschliesst, dass die Verwandtschaft sich aber nicht über das Niveau einer »fernen erneuten Lektüre« (»lointaine relecture«) erhebt, deren Opportunität schwer zu erkennen ist. Diese These fordert gewiss zur Überprüfung heraus. — »Der Sohn ist also nicht ein Geschöpf des Willens, sondern er ist selbst der Wille des Vaters (erneute Berufung auf *Psalm* 44:2 und *Joh.* 14:10). Dann kann, wie bereits oft gesagt worden ist, das Wort nicht im Wort, der Sohn nicht im Sohn und die Weisheit nicht in der Weisheit erschaffen worden sein.« Diese These war innerhalb des Schlussabschnittes in III 61, 63 und 65 aufgestellt worden und mehrfach in den zwei ersten Reden (siehe *oben*). — »Alles was zum

Vater gehört, das ist auch der Sohn, und im Vater ist nichts vor dem Sohn, durch ihn wird der Beschluss des Vaters im Werke ausgeführt.« Vgl. hierzu I 16 (*oben*) und II 77 (*oben*). »Es wäre besser wenn die Arianer nicht die Frauen fragen würden, ob sie einen Sohn hatten, bevor sie ihn gebaren, sondern die Väter, ob sie aufgrund eines Willensentschlusses zu Vätern wurden oder gemäss der Natur auch ihres Willens. Die Arianer erhoffen sich von den Eltern den Beweis für die Geburt. Sie werden aber von ihnen beschämt werden. Denn die Eltern werden antworten, dass die Kindern nicht das Produkt ihres Willens, sondern ihrer Natur sind, wie Eltern selbst auch Bilder ihrer eigenen Eltern sind. Diese Widerlegung aus dem menschlichen Bereich geziemt sich für die Arianer, da sie menschliche Gedanken über die Gottheit hegen.« Hier nimmt Athanasius wieder Gedanken aus der ersten Rede auf, in der die hier zuerst genannte Frage bereits zur Debatte gestanden hatte. Dort hatte es schon geheissen, dass die Eltern die Kinder nicht von aussen bekommen, sondern dass die Kinder aus der Natur der Eltern sind, siehe I 26 (*oben*). Wohl gibt Athanasius zu, dass im menschlichen Bereich eine immerwährende Koexistenz der Eltern und Kinder nicht möglich ist: κἂν ὁ γονεὺς τῷ χρόνῳ διαφέρῃ, ὡς ἄνθρωπος ἐν χρόνῳ καὶ αὐτὸς γεγονώς· ἀλλ' ἔσχεν ἂν καὶ αὐτὸς ἀεὶ συνυπάρχον τὸ τέκνον, εἰ μὴ ἡ φύσις ἐνεπόδιζε καὶ ἐκώλυε τὸ δύνασθαι. Dieses also bereits vorgebrachte Argument kann hier am Schluss der Widerlegung der These, der Sohn sei durch den Willen des Vaters geworden, ohne Vorbehalte benutzt werden. Es war gezeigt worden, dass der Vater nicht aufgrund eines akzidentellen Entschlusses der Vater des Sohnes ist, sondern gemäss seiner Natur, die die Natur seines Willens ist. Hierfür eignet sich das Bild der Väter im menschlichen Bereich ohne Einschränkung: Ein Vater ist nicht Vater aufgrund eines akzidentellen Entschlusses, sondern weil es der Natur seines Wesens und Willens entspricht. Genau dies war auch zur Erzeugung des Sohnes aus dem Vater gesagt worden. — Zur These, die Arianer sprächen in einer menschlichen Weise über Gott, und müssten deshalb gerade mit menschlichen Beispielen widerlegt werden, vgl. II 74: Ἄλλως τε ἀνθρώπινα φρονοῦντας τοὺς αἱρετικούς, ἀνθρωπίνοις παραδείγμασι διελέγχειν προσήκει διὰ τῶν αὐτῶν λόγων. — »Aufgrund der gegen sie geführten Beweise sollten die Arianer sich zur Wahrheit, die Christus aus Güte offenbart, bekehren. Sie aber wollen dies nicht, sondern mit ihrem Vater, dem Teufel suchen sie nach neuen Vorwänden. Sie können die Vorwände aber nur bei der Gotteslästerung des Kaiaphas und der Juden und bei der Gottlosigkeit der Griechen finden. Die Schriften sind

den Christusfeinden verschlossen, und sie sind von allen Seiten widerlegt worden.« Vgl. hierzu den Schluss der Schrift *De Decretis Nicaenae Synodi* (32), wo er sagt, er wisse, dass die streitsüchtigen Bekämpfer Christi sogar wenn sie die gebotene Argumentation hören sich nicht ändern wollen, sondern sich erneut auf die Suche nach anderen Vorwänden machen werden, und nachdem wieder neue ersinnen werden: οἶδα δέ, ὅτι τῶν Χριστομάχων οἱ φιλέριδες οὐδὲ τούτων ἀκούσαντες μεταβάλλεσθαι θελήσουσι, ἀλλὰ περιδραμοῦνται πάλιν ἑτέρας ζητοῦντες προφάσεις, καὶ μετὰ ταύτας πάλιν ἑτέρας ἐπινοήσουσι, und den Schluss der Schrift *De Sententia Dionysii* (27), wo er feststellt, die Arianer seien von allen verurteilt worden und könnten nur noch beim Teufel Unterstützung finden, der ihnen ja ihre Ketzerei eingibt, dann sollten sie aber nicht mehr Christen und sogar nicht mehr Christusbekämpfer, sondern teuflisch genannt werden, es sei denn, sie ändern sich, verwerfen ihre Ketzerei und erlangen die Erkenntnis der Wahrheit, denn das werde ihnen nützen: κατεγνώσθη γὰρ ἡ αἵρεσις παρὰ πᾶσιν· εἰ μὴ ἄρα περὶ τοῦ διαβόλου λοιπὸν φθέγξονται· αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶν αὐτοῖς σύμφωνος· μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ καὶ τὴν αἵρεσιν ὑποβάλλων. Τίς οὖν ἔτι τούτους, ὧν ὁ διάβολός ἐστι καθηγεμών, Χριστιανοὺς ὀνομάσειε, καὶ μὴ μᾶλλον διαβολικούς, ἵνα μὴ μᾶλλον Χριστομάχοι, ἀλλὰ καὶ διαβολικοὶ καλῶνται, εἰ μὴ ἄρα μεταβάλλονται καὶ ἣν μὲν ἐπενόησαν ἀσέβειαν ἀρνήσωνται, τὴν δὲ ἀλήθειαν ἐπιγνῶσι; τοῦτο γὰρ αὐτοὺς μὲν ὠφελήσει. Zur bereits am Anfang der ersten Arianerrede aufgestellten These, der Teufel sei der Urheber der arianischen Häresie, siehe *oben*. Dort war auch gesagt worden, dass wer die Arianer Christen nennt, die Schrift nicht gelesen hat und den christlichen Glauben nicht kennt, — siehe I 1: Ἀλλὰ καὶ οἱ τούτους καλοῦντες Χριστιανοὺς πόλυ καὶ λίαν πλανῶνται, ὡς μήτε τὰς Γραφὰς ἀνεγνωκότες, μήτε ὅλως εἰδότες τὸν Χριστιανισμὸν καὶ τὴν ἐν αὐτῷ πίστιν. Wer die Arianer Christen nennt, der nennt faktisch auch Kaiaphas einen Christen, — siehe I 2: Τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς καὶ τὸν Καιάφαν αὐτοὺς εἰπεῖν Χριστιανόν. Zur Bezeichnung der Arianer als χριστομάχοι vgl. I 5: καὶ λοιπὸν αἵρεσις ἐλογίσθη ἡ Ἀρείου πλάνη ἔχουσά τι πλέον τῶν ἄλλων αἱρέσεων, ὅτι καὶ χριστομάχος ἐκλήθη, καὶ πρόδρομος ἐλογίσθη τοῦ Ἀντιχρίστου. Die Behauptung, die Arianer folgten sowohl den Juden als den Griechen (Heiden), wird von Athanasius häufig aufgestellt, siehe z.B. *Contra Arianos* I 10, 14, 18, 28, 38, 43, II 17, 42, *De Decr.* 1f.

Aus dem vorangehenden kann u.E. nur der Schluss gezogen werden, dass der Schlussabschnitt der dritten Rede gegen die Arianer sich nahtlos in die gesamte Polemik, wie sie in den drei Reden vorliegt, einfügt. Es liegt kein Grund vor, diesen Teil dem Athanasius abzusprechen.

Wäre sie von einem anderen Autoren als Athanasius verfasst worden, so müsste man sich wundern, wie sklavisch dieser dem Athanasius in der Substanz und Entwicklung seiner Gedanken folgt. Alle wichtigen Argumente finden ihre Parallelen oder Vorbereitung in den ersten zwei Reden. Aufgrund der Überzeugung, die These, der Sohn sei durch den Willen des Vaters geworden, impliziere dasselbe wie die These, er sei einmal nicht gewesen, bringt Athanasius gegen die Vorstellung der Erschaffung durch den Willen dieselben Argumente vor, die er bereits verwendet hatte. Seine Argumentation gegen die Vorstellung eines freien Willens und damit einer Veränderlichkeit des Sohnes dehnt er auf den Vater aus. Der Gedanke, dass in Gott die Natur, das natürliche Wesen den Gegensatz »freier Wille — Notwendigkeit« übertrifft, war bereits in der zweiten Rede kurz ausgesprochen worden und wird hier ausführlich dargelegt. Die fortwährenden Wiederholungen sind typisch für Athanasius. Der Unterschied zwischen diesem Abschnitt und den ersten zwei Reden ist geringfügig im Vergleich zu dem zwischen den Arianerreden und dem apologetischen Werk *Contra Gentes* und *De Incarnatione Verbi*. Das Thema, das zur Debatte steht, erfordert eine gewisse Besonderheit in der Argumentation, führt aber zu keinerlei Gegensätzen. Die Fähigkeit des Athanasius, seine Gegner mit dialektischer Beweisführung in die Enge zu treiben, zeigt sich hier nicht mehr als in den zwei ersten Reden. Wenn kein Grund vorliegt, an der Echtheit etwa von *De Incarnatione Verbi* zu zweifeln, oder etwa aus dem offensichtlichen Unterschied zwischen *Contra Gentes* und *De Incarnatione Verbi* den Schluss zu ziehen, einer dieser beiden Traktate sei nicht von Athanasius verfasst worden, dann besteht gewiss kein Grund, den Schlussabschnitt der dritten Rede gegen die Arianer als nicht von Athanasius geschrieben zu betrachten. Er ist und bleibt eine wichtige Quelle unserer Kenntnis der Theologie des Athanasius, für die ein hohes spekulatives Niveau charakteristisch ist.

Ridderspoorlaan 103
2343 TX *Oegstgeest*, Niederlande E.P. MEIJERING

Vigiliae Christianae 48 (1994), 157-169, © E. J. Brill, Leiden

LES HYMNES D'AMBROISE DE MILAN: A PROPOS D'UNE NOUVELLE EDITION

PAR

A. BASTIAENSEN

Les hymnes d'Ambroise de Milan sont un des trésors du patrimoine liturgique et littéraire de l'Église latine. La nouvelle édition réalisée par Jacques Fontaine avec une équipe de collaborateurs[1] est donc à sa place dans la collection «Patrimoines» des Éditions du Cerf. On se félicitera d'autant plus de sa parution qu'il marque un progrès considérable dans un domaine où, pourtant, les études solides ne manquent pas: on pense, pour ne nommer que les auteurs plus récents, aux travaux de Walpole,[2] Simonetti,[3] Bulst.[4] Le nouvel ouvrage, œuvre collective réalisée à la suite de longues années de préparation par une équipe de savants de l'Université de Paris sous la direction de Jacques Fontaine, se distingue tant par l'ampleur des recherches sur les questions d'authenticité et de constitution du texte que par la profondeur et la finesse du travail d'interprétation et d'analyse stylistique. Les résultats des recherches antérieures sont intégrés et, plus d'une fois, dépassés par des interprétations nouvelles permettant une meilleure intelligence du texte.

A poursuivre la lecture on est frappé par la grande cohérence des contributions du recueil. Le travail de rédaction des différents collaborateurs présente les mêmes points de départ, les mêmes méthodes d'analyse littéraire. Du point de vue de la qualité aussi, l'unité du travail est remarquable: le niveau élevé de l'introduction générale est maintenu jusqu'à la conclusion du dernier des quatorze commentaires.

De cette introduction, les quatre premiers chapitres sont de la main, uniquement compétente, de Jacques Fontaine. Le cinquième et dernier, sur les questions difficiles concernant la tradition manuscrite, est de Marie-Hélène Jullien, spécialiste en la matière. L'établissement du texte est l'œuvre du commentateur de la pièce. Fontaine a écrit lui-même les commentaires des hymnes pour l'heure du chant du coq (*Aeterne rerum conditor*), pour la fête de Noël (*Intende qui regis Israel*) et pour la célébration de saint Jean l'Évangéliste (*Amore Christi nobilis*). De la main de Michel Perrin sont les commentaires des hymnes du matin (*Splendor*

paternae gloriae) et du soir (*Deus creator omnium*). Les commentaires des hymnes pour la prière de tierce (*Iam surgit hora tertia*) et pour la fête de l'Épiphanie (*Illuminans altissimus*) sont l'œuvre de Jean-Louis Charlet. Gérard Nauroy est l'auteur des commentaires sur les hymnes pour la fête de sainte Agnès (*Agnes beatae virginis*) et pour celle des saints Victor, Nabor et Félix (*Victor, Nabor, Felix pii*), Yves-Marie Duval de ceux sur les hymnes pour la fête des saints Protais et Gervais (*Grates tibi, Iesu, novas*) et pour celle des apôtres Pierre et Paul (*Apostolorum passio*). L'hymne pour la fête de Pâques (*Hic est dies verus dei*) est commenté par Hervé Savon, celui pour la commémoraison de tous les martyrs — ou d'apôtres martyrs — (*Aeterna Christi munera*) par Alain Goulon. Jeanine de Montgolfier, reprenant et développant une étude antérieure de Gérard Nauroy, traite de l'hymne en l'honneur de saint Laurent (*Apostolorum supparem*).

Il est impossible de présenter en détail le contenu de l'introduction et des différents commentaires. Je me bornerai à relever les points saillants de l'introduction et à considérer de plus près l'interprétation proposée pour tel passage difficile dans l'un ou l'autre des hymnes.

Fontaine prend comme point de départ de l'introduction le passage bien connu des Confessions d'Augustin[5] sur la création hymnique d'Ambroise, innovation liturgique au profit du peuple chrétien milanais qui, en 386, était tenu prisonnier dans sa propre église par les soldats du jeune empereur Valentinien II, à l'instigation de l'impératrice-mère Justine, arienne de conviction, acharnée contre l'orthodoxie et contre l'évêque, son défenseur. Le témoignage d'Augustin semble dire que cette innovation, tout en répondant au besoin psychologique du moment, confirmait comme rite officiel la pratique du chant choral — psalmodie et hymnodie —, exécuté par le peuple entier. Ainsi, l'église de Milan fit sienne la coutume du chant liturgique propre aux églises d'Orient. Cet exemple ne tarda pas à être suivi par les autres églises d'Occident.

Dans la composition de ses hymnes Ambroise se faisait l'héritier de plusieurs traditions littéraires. On sent l'influence de la poésie hymnique d'Horace, s'exprimant dans les Odes, spécialement le Chant séculaire. Plus forte encore est l'empreinte laissée par la poésie de Virgile, là surtout où elle prend la forme de prière lyrique comme dans le chant en l'honneur d'Hercule au livre huit de l'Énéide. Des influences orientales aussi peuvent avoir joué dans les débuts de l'hymnodie latine chré-

tienne: on pense à la prière aux accents poétiques en l'honneur de la déesse égyptienne Isis au livre onze des Métamorphoses d'Apulée, aux hymnes du néoplatonicien Tibérianus, aux hymnes trinitaires de Marius Victorinus, chrétien néoplatonisant. Il faut signaler surtout la poésie hymnique d'Hilaire de Poitiers qui avait sa place, comme c'était le cas pour les hymnes d'Ambroise, dans le contexte de la lutte de l'orthodoxie contre l'hérésie arienne. La source privilégiée était évidemment le Psautier. L'évêque de Milan suivait en cela son collègue de Poitiers qui voyait dans l'hymnodie la continuation de la poésie lyrique des psaumes, interprétés en sens chrétien.

Le caractère de chant antiphoné ou responsorial marque l'engagement du peuple qui, dans cette participation active, s'associe aux chœurs des anges proclamant la gloire de Dieu. D'autre part, emporté par la beauté du chant, le peuple chrétien se laisse pénétrer par le message du contenu doctrinal de l'hymne: l'hymnodie est aussi pédagogie. Son action dépasse la situation liturgique: par la réflexion elle agit sur la vie quotidienne du chrétien, témoin Augustin qui, après la mort de sa mère, fut consolé et réconforté par le souvenir bienfaisant des deux premières strophes de l'hymne ambrosien *Deus creator omnium*.[6] Il n'empêche que l'hymne fonctionne proprement dans un cadre liturgique. Par la célébration ininterrompue, dans le double cycle de prière des heures et des jours, des *magnalia Dei*, l'hymne rejoint les formules de prière et les paroles de l'homélie, marquant le déroulement de l'action liturgique et l'explicitation du mystère célébré.

Les hymnes d'Ambroise ont un riche contenu doctrinal. Ils présentent, dans le cadre de la lutte antiarienne, une théologie trinitaire bien définie qui met en évidence l'égalité du Père et du Fils et l'importance du fonctionnement de l'Esprit dans la vie chrétienne. De plus, dans l'acte de chanter le peuple se rend compte d'être l'assemblée de Dieu: son rassemblement est révélation du mystère de l'Église. Pour les hymnes en l'honneur des martyrs, la destination leur procure une efficacité spéciale pour l'amélioration de la vie morale et spirituelle des chanteurs.

Dans l'énoncé hymnique ambrosien les procédés de variation et d'amplification, hérités de l'école antique, se chargent de fonctions spéciales: ils agissent comme pédagogie par leur caractère d'explicitation de valeurs théologiques, spirituelles, éthiques; ils renforcent l'effet esthétique par l'accentuation de l'appareil d'incantation poétique.

Vu comme structure prosodique, l'hymne ambrosien est le résultat

d'un balancement délicat, où rigueur et souplesse vont de pair. Au sein d'un schéma métrique rigide constitué par l'ordonnance en huit strophes — la plupart du temps quatre doubles strophes —, composées chacune de quatre vers, presque tous de huits syllabes, le poète, pour éviter la monotonie, fait jouer des procédés de variation, assurant ainsi une marche souple et énergique dans l'enchaînement des vers. Fontaine, à ce propos, parle (p. 67) de l'"équilibre mouvant et vivant (qui) est peut-être le trait le plus frappant de la création poétique ambrosienne, et l'un des critères les plus sûrs de l'authenticité d'une pièce donnée'.

Du point de vue de la syntaxe, la forme entièrement fixe, qui facilitait la mémorisation et l'exécution de l'hymne, comportait la prépondérance de la coordination sur la subordination. Mais la simplicité de la structure n'allait pas jusqu'à adopter sans réserve le rythme binaire, menaçant la monotonie, de la forme psalmique. L'influence se fait sentir des formes plus libres du cantique biblique et de l'ode classique: (p. 70): 'ainsi se réalise une véritable modulation de l'énoncé', et ainsi est obtenue ... 'cette diversité dans la cohérence' qui est propre à la poésie d'Ambroise.

Dans le choix des mots et des figures un 'maniérisme contrôlé' (p. 71) est observé qui ne renie pas les formes cultivées du quatrième siècle, mais qui reconnaît aussi les besoins d'un public d'un niveau culturel moins élevé. Sous ce rapport le poète fait usage de la polyvalence d'un terme donné, avec son éventail de nuances, classiques, philosophiques, bibliques, chrétiennes. Un cas spécial est celui de l'*oxymoron,* où l'alliance apparemment impossible de deux termes opposés se prête bien à faire valoir l'incompréhensibilité du mystère chrétien. Le 'mixte ambrosien' (p. 77), composé d'éléments qui reflètent tantôt la simplicité du sermon et d'autres expressions en prose, tantôt le style élevé de la poésie classique, produit ainsi des pièces d'un équilibre parfait. L'hymne est en même temps poésie sacrée et chant de toute l'église.

Dans l'introduction à l'hymne *Amore Christi nobilis*, dédié à saint Jean l'Évangéliste, d'authenticité discutée, on voit Fontaine à l'œuvre dans son travail d'analyse littéraire. A propos de l'hymne il décrit le 'mixte ambrosien': 'Dans le courant du texte alternent simplicité et subtilité, références au Nouveau Testament et méditation spirituelle, concentration elliptique et détails de langue quasi parlée, hardiesse des métaphores polyvalentes et allégorisation de détails biographiques ... Tout cela consonne avec la «manière» des hymnes authentifiés' (p. 305-306). De ce caractère d'"ambrosianité' il ne conclut pourtant pas à une

authenticité certaine, mais il est d'avis que, joint à d'autres critères de nature externe, ce caractère plaide en faveur d'une composition par Ambroise lui-même.

Reprenons notre lecture de l'introduction. Le choix qu'Ambroise fit du dimètre iambique pour la structure prosodique de ses hymnes était un choix réfléchi. C'était le mètre de la (p. 84) 'communication verbale familière, mais soutenue', remplissant les deux conditions essentielles de l'hymne, la sacralité et l'accessibilité pour le grand public. Il est remarquable que les licences prosodiques sont rares, mais la coïncidence fréquente, dans le deuxième et troisième pied, de l'accent verbal et de l'ictus métrique, semble annoncer la poésie rythmique populaire des siècles suivants.

Il est difficile d'établir avec certitude le nombre des hymnes authentiques. Biraghi, au siècle dernier,[7] a formulé trois critères: conformité avec d'autres textes d'Ambroise, usage ancien dans l'église de Milan, attesté par la tradition manuscrite milanaise, témoignages d'auteurs contemporains d'Ambroise ou postérieurs. Il en conclut à l'authenticité de dix-huit hymnes. Les spécialistes après lui réduisaient le nombre à quatorze. Fontaine fait observer que les critères de Biraghi n'ont pas une valeur absolue. Il propose d'introduire, entre les hymnes sûrement ambrosiens et les hymnes sûrement apocryphes, une catégorie intermédiaire: celle (p. 97) de 'pièces que l'on pourrait dire d'école ambrosienne'. A propos des quatorze hymnes reconnus communément comme ambrosiens il tient que quatre sont certainement authentiques, en raison d'attestations contemporaines (*Aeterne rerum conditor*; *Iam surgit hora tertia*; *Deus creator omnium*; *Intende qui regis Israel*), quatre sont très probablement authentiques (*Splendor paternae gloriae*; *Agnes beatae virginis*; *Victor, Nabor, Felix pii*; *Grates tibi, Iesu, novas*), de trois l'authenticité est possible (*Amore Christi nobilis*; *Apostolorum passio*; *Aeterna Christi munera*), de trois douteuse ou improbable (*Illuminans altissimus*; *Hic est dies verus Dei*; *Apostolorum supparem*). Quant à cette 'école ambrosienne', Fontaine tient que les pièces d'authenticité incertaine pourraient provenir de rédacteurs ou d'imitateurs de l'entourage d'Ambroise ou de disciples, instruits à l'école de l'évêque et devenus eux-mêmes pasteurs d'églises voisines. En tout cas, sont édités et commentés dans la présente étude les quatorze hymnes reconnus avec plus ou moins de certitude comme ambrosiens.

Marie-Hélène Jullien étudie les problèmes de la tradition manuscrite des hymnes. Ceux-ci sont d'un caractère particulier. Tout d'abord: vu

qu'il n'y a qu'un seul témoin pré-carolingien (de Cantorbéry, maintenant dans la British Library à Londres), nos connaissances sur la première phase de l'histoire du texte des hymnes sont insuffisantes. De plus, la destination liturgique rendait les collections et les libellés vulnérables: on n'hésitait pas à apporter des changements selon les besoins du lieu et du moment. La présence des hymnes dans les manuscrits varie aussi considérablement: un vrai corpus n'apparaît pas. On peut distinguer néanmoins quelques grandes familles, coïncidant avec une répartition géographique: témoins milanais, italiens non-milanais, anglais, hispaniques, français, allemands, suisses. Les manuscrits utilisés régulièrement pour l'édition sont au nombre de 37, allant du VIIIe à la fin du Xe siècle. Pour quelques pièces, attestées plutôt faiblement dans ces manuscrits, la consultation a été ajoutée de six témoins du XIe siècle.

Marie-Hélène Jullien poursuit son exposé avec une étude sur la diffusion des hymnes ambrosiens en Occident du IVe siècle à la fin du Xe. Ensuite les éditions sont passées en revue, depuis le XVIIe siècle (édition des Mauristes en 1690) jusqu'à nos jours. Puis sont formulés les cinq critères retenus pour la présente édition: attestation de chaque variante dans les manuscrits; sens et qualité grammaticale des variantes, considérées aussi du point de vue du latin tardif et du latin ambrosien; exigences de la métrique et de la prosodie; valeur poétique d'une variante; finalement, son 'ambrosianité', l'accord avec des particularités de l'élocution d'Ambroise.

Une observation faite par Fontaine au cours de son introduction attire l'attention sur un problème important qui pourrait avoir des conséquences pour l'interprétation de plus d'un passage des hymnes. Nous devons nous en occuper avant d'aborder l'examen d'autres problèmes textuels. Fontaine est d'avis que nous ne connaissons pas l'endroit 'liturgique' de l'hymne: 'Nous ne savons pas ... à quel endroit — probablement variable — cette hymnodie prenait place dans le cours d'un office donné' (p. 13; voir aussi p. 45). Mais certains indices, me semble-t-il, suggèrent que l'hymne, ayant pour but d'introduire la liturgie de la récitation des psaumes, avait sa place au commencement de l'office.

Les deux derniers vers de l'hymne *Aeterne rerum conditor* expriment le souhait que nous commencions la journée en nous adressant à Dieu et en lui offrant le tribut de nos prières: *te nostra vox primum sonet / et vota solvamus tibi*. Les *vota* annoncés par l'hymne, les prières du

matin, ne sont-ils pas les psaumes de l'office matinal dont la récitation va commencer? On pourrait rapprocher la strophe trois de l'hymne du soir *Deus creator omnium* où l'assemblée chante: *Grates peracto iam die / et noctis exortu preces, / voti reos ut adiuves, / hymnum canentes solvimus*. Dans cette phrase très dense le virgilianisme — christianisé — *voti reos*[8] 'tenus d'acquitter notre dette de prière' est capital. Faire dépendre l'incise *voti reos ut adiuves* de *grates ... et ... preces solvimus* semble introduire une tautologie. Mieux vaut la lier à *hymnum canentes*: l'hymne demande l'aide de Dieu pour bien réciter l'office qui commence. La strophe suivante précise les conditions d'une prière fructueuse. La fin de la première strophe de *Iam surgit hora tertia* est aussi une invitation à bien prier: *nil insolens mens cogitet, / intendat affectum precis*, dans la traduction de Jean-Louis Charlet (p. 210) 'nul penser d'orgueil en notre âme! qu'elle s'applique à la prière', à savoir des psaumes qui constituent l'office de tierce introduit par l'hymne. Une ancienne formule de la langue sacrale romaine, employée dans le vers final de la première strophe de *Illuminans altissimus*, semble désigner aussi la prière psalmique annoncée: *Iesu, fave precantibus*. La traduction, à mon avis, sera 'Jésus, aide-nous à bien prier', c'est-à-dire à bien psalmodier, plutôt que 'Jésus, exauce nos prières' (p. 344). Il en sera de même pour le vers final de *Deus creator omnium*: la formule *fove precantes, Trinitas* signifie probablement 'Trinité, protège-nous qui allons prier', en psalmodiant (cf. p. 238).

Dans l'hymnodie des premiers siècles après Ambroise on trouve maint passage qui présente l'hymne qu'on est en train de chanter comme introduction et invitation à la psalmodie qui va suivre. Citons quelques exemples pris dans des hymnes pour les heures de tierce, sexte, none et vêpres. Pour tierce: *Os, lingua, mens, sensus, vigor / confessionem personent,*[9] où *confessionem* désigne la louange de Dieu dans la psalmodie d'abord, par la vie ensuite. Pour sexte: *Dicamus laudes Domino / ... / hora voluta sexies / nos ad orandum provocat*;[10] *Hanc ad precandum congruam / salvator horam tradidit,*[11] la *congrua hora* étant la *hora sexta*; *Nos ergo nunc ... / ... / solvamus ora in canticis / prece mixta Daviticis / ut ... / orantes cum psalterio / laudesque cantantes Deo / laeti solvamus debitum,*[12] le psautier étant désigné comme livre de prière tant par *canticis prece mixta Daviticis* 'les hymnes de David alternant avec des prières de demande' que par le terme *psalterium* lui-même; *Qua Christus hora sitiit / ... / quos praestat in hac psallere / ditet siti iustitiae*:[13] on notera l'emploi de *psallere*. Ce terme aussi dans les vers d'un

hymne pour none: *Laudes canentes debitas / nonam dicentes psallimus / ... / et nos psallamus spiritu / adhaerentes apostolis.*[14] Pour vêpres le début d'un hymne de la liturgie mozarabe: *Horis peractis undecim / ruit dies in vesperum, / solvamus omnes debitum / mentis benignae canticum.*[15]

S'il est permis d'inférer de ces textes que la fonction normale de l'hymne était d'introduire la psalmodie et d'animer les psalmodiants, il est peut-être possible de dévoiler l'influence biblique qui joue dans le libellé du troisième vers de la strophe cinq de *Aeterne rerum conditor*. La strophe, d'inspiration biblique très accusée, porte *Surgamus ergo strenue, / gallus iacentes excitat / et somnolentos increpat, / gallus negantes arguit*. Dans le chant du coq la voix du Christ se fait entendre qui 'éveille ceux qui gisent, invective les somnolents, confond les renégats' (Fontaine, p. 150; voir aussi p. 166-167). Dans les deux premiers vers on perçoit les échos de textes bibliques exprimant l'idée d'éveil et de résurrection (Luc 7, 14: le fils de la veuve réveillé de la mort; à comparer aussi 5, 24; Matth. 9, 6; Marc 2, 11; Romains 13, 11, etc.). Le quatrième se réfère au moment où Pierre, après son reniement, est confronté, par le cri du coq, avec la prédiction de Jésus, transformée de ce fait en accusation (Matth. 26, 75; Marc 14, 72; Luc 22, 61-62). Quant au troisième vers, n'est-il pas un souvenir de la plainte de Jésus dans le Jardin des Oliviers: *Sic non potuistis una hora vigilare mecum? Vigilate et orate* (Matth. 26, 38-44; Marc 14, 34-41; cf. Luc 22, 40-46), suivie de la parole amère à l'adresse des apôtres assoupis: *Dormite iam et requiescite* (Matth. 26, 45)? Dans l'hymne le reproche s'adresse à ceux qui ne veulent pas secouer la torpeur du sommeil pour prendre part à la psalmodie. A remarquer que le terme de l'évangile *vigilare* convient bien à la prière de l'office: *vigilare* 'veiller en priant', pendant la nuit ou à la fin de la nuit. L'hymne exhorte les fidèles à secouer le sommeil et à offrir à Dieu la prière de l'heure matinale avant le lever du jour.

La strophe quatre de *Splendor paternae gloriae* est une prière que notre Père céleste veuille nous aider dans la conduite de notre vie: *Informet actus strenuos, / dentem retundat invidi, / casus secundet asperos, / donet gerendi gratiam*. Michel Perrin (p. 196) prend *gerere* du dernier vers au sens d''exécuter', 'accomplir': *gerendi gratiam* désigne alors la grâce, le don que Dieu nous fait de bien agir. Mais, s'il y a un rapport avec le troisième vers, le sens de 'supporter' semble plus naturel. Nous

demandons la grâce de supporter l'épreuve, peut-être même, avec *gratia* au sens de 'beauté', 'attrait', la grâce d'une acceptation gracieuse et joyeuse de l'épreuve.

Dans la strophe suivante notre attention se porte sur les deux premiers vers: *Mentem gubernet et regat / casto fideli corpore.* La traduction porte (p. 187, cf. p. 196-197) 'Que Dieu gouverne et dirige l'âme en notre corps pur et fidèle', avec *asyndeton* des adjectifs épithètes *casto* et *fideli*. On pourrait penser aussi à un ablatif absolu avec *fideli* en position de prédicat, 'le corps chaste obéissant fidèlement' aux instructions de l'âme dirigée par Dieu.

La troisième heure, selon *Iam surgit hora tertia,* est l'heure de la destruction du royaume de la mort et de l'extinction du péché: *mortisque regnum diruit / culpamque ab aevo sustulit* (v. 11-12). Jean-Louis Charlet rend le dernier vers par: (c'est l'heure qui) 'a enlevé du siècle la faute' (p. 210; voir aussi p. 219). Je crois plutôt que le terme *aevum* exprime l'idée de 'passé lointain', 'temps primordial' et que la construction *ab aevo* dépend de *culpam*. Le poète parle de la faute originelle, le péché qui, depuis Adam, règne sur l'humanité. L'accord est parfait avec le début de la strophe suivante: *Hinc iam beata tempora / coepere Christi gratia* 'Dès lors, par la grâce du Christ, les temps bienheureux commencèrent'. Pour l'emploi de *ab aevo* on peut renvoyer à Vulg. *Eccli.* 1, 4: *intellectus prudentiae ab aevo*; Tertullien, *Scorp.* 6: *ab aevo dignissimum creditum est.*

Perrin donne le libellé de la dernière strophe de *Deus creator omnium* avec la ponctuation suivante: *Christum rogamus et Patrem, / Christi Patrisque Spiritum, / unum potens per omnia; / fove precantes, Trinitas* (p. 239; voir aussi p. 259-260). Pour le sens du dernier vers je renvoie à ce qui a été dit plus haut. La question qui se pose ici concerne la virgule après *Spiritum* et le point-virgule après *omnia* que je propose d'échanger. Je crois que les deux derniers vers forment une proposition, où *unum potens* dépend de *Trinitas*. L'expression *unum potens* signifie 'd'une seule puissance': elle est en opposition à *Trinitas* et souligne l'unité de puissance des trois personnes de la Trinité. Pour la construction *unum potens* avec *unum* complément de *potens*, on peut comparer l'expression *omnia potens* qu'on trouve par exemple chez Tertullien, *Adversus Marcionem* 2, 29, 1: *plenitudinem divinitatis omnia potentis*; Lucifer de Cagliari, *De non parcendo* 11: *dominus omnia potens*; 16: *non deum ... omnia potentem ... credentes.*

Les deux dernières strophes de l'hymne *Hic est dies verus Dei* font problème. Hervé Savon mentionne le désaccord des éditeurs et consacre lui-même plusieurs pages aux questions soulevées par le texte (p. 408-413; 417 et surtout 434-441). Voici le libellé des trois dernières strophes tel qu'il est donné par Savon. Il me semble que ce libellé est correct, sauf pour la ponctuation que je présente d'après Walpole et Bulst:[16]

v. 21 *Quid hoc potest sublimius,*
ut culpa quaerat gratiam
metumque solvat caritas
reddatque mors vitam novam,

v. 25 *hamum sibi mors devoret*
suisque se nodis liget,
moriatur vita omnium,
resurgat vita omnium;

v. 29 *cum mors per omnes transeat,*
omnes resurgant mortui,
consumpta mors ictu suo,
perisse se solam gemat?

Savon adopte, avec beaucoup d'éditeurs, la ponctuation des Mauristes en plaçant un point d'interrogation après la strophe six et en prenant les strophes sept et huit comme un bloc indépendant, terminé par un point ou un point d'exclamation.[17] Günter Bernt, non sans hésitations d'ailleurs, place le point d'interrogation après la strophe sept: la dernière strophe serait autonome.[18]

En adoptant la ponctuation de Walpole et Bulst je fais mienne leur conviction que les trois strophes ne sont qu'une proposition. Il me semble, en effet, que le contraste du vers 24 *mors — vita* est énoncé et explicité quatre fois dans les quatre paires de vers qui constituent les strophes sept et huit. L'explicitation prend des formes variées, en s'acheminant vers la dernière paire où le contraste se double et devient *mors solius (mortis)* contre *vita omnium*. Le vers 24 étant une constatation — constatation joyeuse bien sûr — les vers suivants, qui varient cette constatation, probablement n'expriment pas des souhaits: dès lors, les subjonctifs de ces vers ne sont pas des subjonctifs de souhait, mais dépendent, comme celui du vers 24, de *ut* dans la strophe six. Quant aux 'variations' des paires de vers, la première (v. 25 et 26) représente la mort comme prise à ses propres pièges. La seconde (v. 27 et 28) exprime l'idée que la vie de tous, c'est-à-dire le Christ, meurt et ressuscite. Dans la troisième paire (v. 29 et 30) l'horizon s'élargit: toute l'humanité meurt,

toute l'humanité ressuscite. La subordonnée (mi-causale, mi-conditionnelle) *cum mors per omnes transeat* dépend de *omnes resurgant mortui*. Les deux subjonctifs de la dernière strophe, *resurgant* et *gemat*, semblent exclure l'autonomie de cette strophe, défendue par Bernt. La conclusion paraît justifiée que le poème se termine sur une longue exclamation qui remplit les trois dernières strophes.

L'expression *cum mors per omnes transeat* rappelle probablement l'Épître aux Romains 5, 12: *in omnes homines mors pertransiit*: (cf. Savon, p. 440 et Bernt[19]). Mais on peut se demander si elle n'est pas aussi une réminiscence de l'épisode de l'Exterminateur (Exode 12, 12: *transibo per terram Aegypti*; voir aussi 12, 23), que l'exégèse ancienne identifiait avec le diable: cf. Ambroise, *in psalm, 118,* 8, 50: *media nocte primitiva Aegyptiorum temptator occidit et ex eo cognoscitur quod ea maxime hora operetur adversarius*; Jérôme, *in Isaiam* 6, 13, 3: *sinistrae ... contrariaeque virtutes ... Ex his est et exterminator in Aegypto*: du diable à la mort le passage est facile, surtout si la mort est présentée comme une force personnifiée, ce qui est ici le cas. Les deux derniers vers, en effet, dépeignent la déroute et le désespoir de la mort, seule victime de l'attaque qu'elle avait montée.

L'hymne *Grates tibi, Iesu, novas* en l'honneur des deux martyrs Protais et Gervais dont Ambroise avait découvert les reliques se termine sur le tableau de l'affluence d'une foule de malades et de possédés. Le texte dit que cette foule *emissa totis urbibus / domum redit cum gratia* (v. 27 et 28). Yves-Marie Duval traduit (p. 494): 'La foule ... se répand par toute la ville, revient chez elle en rendant grâce'. Mais l'expression *emissa totis urbibus*, à mon avis, signifie 'venue de toutes les villes d'alentour'. Le pluriel de *totus* avec l'acception proto-romane de 'tous, toutes' n'est pas inconnu à Ambroise: cf. *De officiis* 2, 16, 79: *totas Aegypti opes*; *De Nabuthae* 4, 17: *totis ... diebus toleratis famem cottidiana mensae vestrae damna metuentes*. Ambroise s'est laissé inspirer par le récit des guérisons de Pierre dans les Actes des Apôtres (v. 29 *vetusta saecla vidimus*) 5, 15-16: cf. 5, 16: *Concurrebat ... et multitudo vicinarum civitatum Ierusalem, afferentes aegros, et vexatos a spiritibus immundis: qui curabantur omnes.*

L'hymne *Aeterna Christi munera* est une composition en l'honneur des martyrs. Faut-il comprendre: des martyrs en général ou d'apôtres martyrs? Alain Goulon (p. 592; voir aussi p. 603) croit qu'il ne faut pas

limiter aux apôtres martyrs la destination de l'hymne. J'avais proposé autrefois cette interprétation,[20] en me basant sur l'expression *ecclesiarum principes* qui, dans la seconde strophe, est appliquée aux martyrs. Il semble bien que nous sommes dans l'impossibilité de trancher la question, mais on peut alléguer des textes postérieurs de peu à l'époque d'Ambroise où les apôtres sont appelés *principes*. Ainsi chez Augustin, *in psalm.* 67, 34 où le verset 26 du psaume *Praevenerunt principes coniuncti psallentibus* est expliqué en ces termes: *Principes sunt apostoli: ipsi enim praevenerunt ut populi sequerentur*. Chez Léon le Grand on lit dans un sermon prononcé le jour anniversaire de son élection des paroles qui voient dans les apôtres, et les évéques leurs successeurs, les *principes* des églises: *sermo* 4, 2: *Petrus eligitur qui ... et omnibus apostolis cunctisque ecclesiae patribus praeponatur ... Magnum .. huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio, et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit*; *ibid.* 3: *Transivit quidem etiam in alios apostolos ius istius potestatis et ad omnes ecclesiae principes decreti huius constitutio commeavit*. Si nous lisons la strophe de *Aeterna Christi munera* en entier: *Ecclesiarum principes, / belli triumphales duces, / caelestis aulae milites / et vera mundi lumina*, il est évident qu'il s'agit de *principes* éminents. Que le poète ait eu en vue des apôtres me semble probable.

Ma dernière observation concerne l'avant-dernière strophe de *Aeterna Christi munera*. Voici le libellé: *In his paterna gloria, / in his voluntas spiritus, / exultat in his filius, / caelum repletur gaudio*. Dans la traduction et le commentaire de Goulon (p. 598 et 617-618) le triple *in his* désigne, si je vois bien, la présence du Père, de l'Esprit et du Fils dans les martyrs: 'En eux est la gloire du Père / en eux, le vouloir de l'Esprit, / c'est en eux qu'exulte le Fils'. Mais *in his* pourrait signifier aussi 'par rapport à eux', 'à leur propos'. Et pour *voluntas* du second vers on pourrait penser à la nuance biblique: 'plaisir', 'joie', qu'on trouve par exemple dans *psalm.* 1, 2: *in lege domini voluntas eius* [sc. *iusti*]; 146[147], 10: *non in fortitudine equi voluntatem habebit*; *Isaias* 62, 4: *vocaberis: voluntas mea in ea*. Les martyrs sont occasion de gloire pour le Père, de joie pour l'Esprit, d'exultation pour le Fils. Et le dernier vers conclut: 'le ciel est rempli d'allégresse', à la suite de la joie des trois Personnes.

6522 KD *Nijmegen*, Ubbergseweg 172

NOTES

[1] Ambroise de Milan, *Hymnes*. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, avec concordance et index fréquentiel (Patrimoines), Paris, Editions du Cerf, 1992, 695 p.

[2] A.S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Hildesheim 1966 (=Cambridge 1922).

[3] M. Simonetti, *Studi sull' innologia popolare cristiana dei primi secoli* (Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. 8, vol. 4, 6), Roma 1952; *Innologia Ambrosiana* (Verba Seniorum, 5), Alba 1956; Ambrogio, *Inni*, a cura di M. Simonetti (Biblioteca Patristica), Firenze 1988.

[4] W. Bulst, *Hymni latini antiquissimi LXXV Psalmi III*, Heidelberg, 1956.

[5] Augustin, *Conf.* 9, 6, 14 - 9, 7, 15.

[6] *Conf.* 9, 12, 32.

[7] L. Biraghi, *Inni sinceri e carmi di sant'Ambrogio, vescovo di Milano*, Milano, 1862.

[8] Virgile, *Aen.* 5, 237.

[9] Walpole, p. 109.

[10] Walpole, p. 243.

[11] Walpole, p. 247.

[12] Walpole, p. 297.

[13] Walpole, p. 333.

[14] Walpole, p. 244-245.

[15] A. Lentini, *Te decet hymnus. L'innario della «Liturgia Horarum»*, Città del Vaticano, 1984, p. 63.

[16] Walpole, p. 81-82; Bulst, p. 47.

[17] Savon (p. 435) mentionne, en plus des Mauristes, les éditions de Mone, Steier et Simonetti. L'édition de Dreves place aussi un point d'interrogation après la strophe six, mais donne les strophes sept et huit comme deux strophes autonomes (G.M. Dreves, *Aurelius Ambrosius der «Vater des Kirchengesanges». Eine hymnologische Studie*, Amsterdam, 1968 (=Freiburg im Breisgau, 1893), p. 136.

[18] G. Bernt, Ambrosius von Mailand: «Hic est dies verus Dei» Ein patristischer Paschahymnus, H. Becker-B. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinares Kompendium. I. Historische Präsentation*, Erzabtei St. Ottilien, 1983, p. 508-546; voir p. 541-542.

[19] Bernt, p. 539.

[20] Édition de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan (Vite dei Santi, 3), Milano, 1975, p. 317.

6522 KD *Nijmegen*, Ubbergseweg 172

Vigiliae Christianae 48 (1994), 170-186, © E. J. Brill, Leiden

ST. CHRISTOPHER, BISHOP PETER OF ATTALIA, AND THE COHORS MARMARITARUM: A FRESH EXAMINATION

BY

DAVID WOODS

A unique tale of the martyrdom of Bishop Peter of Alexandria during the Great Persecution was translated from Ethiopic into English and published for the first time in 1980.[1] It is the purpose of this paper to draw attention to the implications of this tale for our understanding of the early Greek legend of St. Christopher.[2] Let us turn first, therefore, to that legend and the problems which it poses to those who try to inquire about its historical basis.[3]

According to his Greek legend Christopher was executed for his faith during the fourth year of the reign of the emperor Decius. His original name was Reprebus (sic), he was from the land of the dog-headed, and had been taken prisoner by the Romans during a war. He was then forcefully conscripted into the Roman army, into the *numerus Marmaritarum* in particular. As a soldier he grieved to see the persecution of the christians, and was visited one day by a shining figure who touched his lips and enabled him to speak Greek. He immediately went to the city prison where christians were being tortured, and verbally abused their tormentors.[4] He then left and settled in a garden near a church, where, in response to his prayers for guidance, his staff came back to life and began to bloom. Needless to say his behaviour was reported to the emperor Decius who sent soldiers to bring Reprebus before him. However these soldiers were converted to christianity when in answer to the prayers of Reprebus the angel Raphael appeared and multiplied their rations for them. Reprebus then led them back into Antioch where they were all baptized by Bishop Babylas, and from that moment on Reprebus was known instead as Christopher. Christopher insisted that the soldiers tie him, and take him to Decius, and this they did. There he conducted himself as any good martyr ought. He refused to sacrifice to the gods, could not be tortured into submission, and con-

verted the two young prostitutes who were sent to sway his will. Finally, when angels had rescued Christopher from a well into which he had been thrown, Decius ordered that he be beheaded, and this command was successfully performed. Bishop Peter of Attalia then paid a ransom for the martyr's body and took it back to his own city. This, in brief, is the account of Christopher which has come down to us.

There is much that is obviously fabulous in this story, the appearance of the angel Raphael for example. Confidence is not inspired either by the names attributed to the martyr. Before his baptism he was Reprobus, i.e. Wicked (from the Latin Reprebus), and after he was Christopher, i.e. Bearer-of-Christ.[5] There are problems also with what one might otherwise have supposed to be the original martyrological facts about which the fables grew. Christopher cannot have been executed in the fourth year of the emperor Decius because that emperor really ruled for less than two years.[6] Decius could not have ordered the execution of Christopher at Antioch, no matter what the year, because as emperor he never once set foot near that city. As for the claim that Bishop Peter of Attalia ransomed his body, no such person is known to us.[7] The temptation is to dismiss the whole story as a complete fabrication, all the more so because of the apparently ridiculous allegation that Christopher was from the land of the dog-headed. However one small detail, the name of the military unit into which Christopher was conscripted, prevents us from doing so too easily.

It has long been recognised that the numerus Marmaritarum to which Christopher belonged can be identified as a real historical unit, the Cohors III Valeria Marmaritarum.[8] This unit's name has been preserved in the Notitia Dignitatum, a document which records the names and locations of all the units within the Roman army at the time which it was written.[9] Its Eastern half, within which the Cohors III Valeria was listed, has been dated to c.394.[10] This identification is possible not only because there is no record of there ever having been any other unit composed of Marmaritae, but because of the location to which the Notitia attributes the Cohors III Valeria.[11] Although the name of the exact location has been lost it is significant still that it attributes this unit to the command of the dux Syriae. This coincides nicely with the allegation that Christopher was martyred in Antioch, the regional capital of Syria.[12] The fact that Christopher's unit can be so firmly identified ought in itself to give us pause before we dismiss his story too easily. More important still, though, is the solution which the name of this unit

provides to the allegation that Christopher came from the land of the dog-headed.

The Marmaritae were a North African people who inhabited the desert wastes to the West of Egypt and East of Cyrene. Theirs was the land which the Greek historian Herodotus had described as inhabited by dog-headed peoples and other wonders.[13] It is clear, therefore, in the context of the reference to the numerus Marmaritarum, that the statement that Christopher was from the land of the dog-headed is not to be taken literally. The composer of the original Acta of Christopher was merely displaying his classical knowledge, showing that he knew how Herodotus had described the native land of Christopher.[14] However this classical allusion was lost on those who came after him, and it was thought by many that Christopher had really possessed a dog's head.[15] This misinterpretation was aided, it is arguable, by such references as occurred to the foreign appearance and ways of Christopher in the original Acta. The fact that Christopher could not speak Greek was surely due originally to the fact that he was from the barbarian tribe of the Marmaritae rather than that he had a dog's head. The many references which occur in the extant Greek legend to the distinctive appearance of Christopher are evidence of his racial dissimilarity to the emperor and those who were holding him captive, his darker skin colour, his different facial features.[16] That is their origin, at least, although they came to be interpreted as further references to Christopher's dog-head. In this manner, therefore, can we explain one aspect of the story of Christopher which makes the historian instinctively recoil.[17]

Acceptance that Christopher was from the North African tribe of the Marmaritae, and that he was conscripted into the Cohors III Valeria Marmaritarum, is not without its own problems, though. The title of the Cohors III Valeria shows it to have been a Diocletianic creation. It was obviously named after Galeria Valeria, the daughter of Diocletian and the wife of Galerius Maximianus.[18] Membership of this unit by Christopher cannot be reconciled with the statement that he was martyred by Decius. Are we therefore to dismiss Decius as the emperor who martyred Christopher? As already mentioned, both the place of the martyrdom, Antioch, and its date, the fourth year of the emperor, suggest that it was other than Decius who ordered the death of Christopher. However further information was needed to confirm such a suggestion, and, perhaps more importantly, to propose a positive alternative. That information has been provided by the Ethiopic document whose recent translation into English occasioned this paper.

According to this document Peter was appointed bishop of Alexandria in the nineteenth year of the reign of Diocletian. The capture of Marmarica occurred one time after he had celebrated Easter, and the captives were deported by order of Diocletian through Alexandria. Peter paid a ransom for five hundred of these captives, and returned them to their own land. He then went on a tour of Egypt. The inhabitants of Marmarica sent a priest to beg Peter to redeem some more of their countrymen, but this priest was captured by the governor of their land. He executed the priest, and sent for Peter when he read the letter which the priest had been carrying for him. Peter was captured and duly martyred.

This story is not without its faults but it would seem to tell of a campaign against the Marmaritae which was waged by the order of Diocletian. This immediately calls to mind the specific statement in the legend of Christopher that he had been taken captive in a war. It is arguable that most of those captives who were being deported through Alexandria were being sent to form the Cohors III Valeria Marmaritarum in Syria. It was certainly the custom at this period for the Romans to demand recruits from those peoples whom they had just defeated in battle.[19] Thus this story would seem to confirm some of the details of the legend of Christopher, and it is not an unreasonable assertion that Christopher was in fact one of the anonymous captives whose deportation is here recorded. But when exactly did this deportation take place?

The only specific date associated with this story is that of the appointment of Peter as bishop in the nineteenth year of the reign of Diocletian. Reckoning by Egyptian regnal year this occurred during the period 28 August 302-28 August 303, or by the normal Roman reckoning during the period 20 November 302-19 November 303.[20] However Peter was actually appointed bishop in 300. Could it be that the nineteenth year of Diocletian referred originally to the year of the deportation rather than the year of the appointment of Peter? The answer to this lies in a Latin translation of an Alexandrian chronicle which was apparently written shortly after 387, the so-called Barbarus Scaligeri.[21] It contains the following entry of interest:

> Constantino et Maximo novorum Caesarum quarto.
> Hisdem consulibus venit Diocletianus in Alexandria et ecclesias exterminavit et multi martyrizaverunt, in quibus et beatus Petrus episcopus Alexandrinus: martyrizavit VII kl. Decem.

This describes the arrival of Diocletian in Alexandria in 302, and associates with it a persecution of christians and the death of Peter of

Alexandria. The violence it implies in its reference to martyrdoms is suggestive of the war against the Marmaritae. It is not unreasonable, I think, to understand by these martyrdoms a christian interpretation of a campaign against a christianized people, the Marmaritae. It is similar to our Ethiopic source also in that it attributes the martyrdom of Peter to an impossibly early date. It is clear that our Latin and Ethiopic texts are derived ultimately from the same Greek Alexandrian tradition. The year to which the Latin text assigns the events in question is perfectly reconciliable with what is otherwise known of the journeys of Diocletian, and on this it cannot be faulted. It, 302, was the nineteenth year of Diocletian's reign. It is clear, therefore, that our Ethiopic text has correctly preserved a reference to the nineteenth year, but that it refers to the arrival of Diocletian in Alexandria in particular with the consequent campaign and deportation of captives rather than to the death of Peter.

Diocletian's only previous visit to Egypt had occurred in 297-298 when he had supervised the defeat in turn of the usurpers L.Domitius Domitianus and Aurelius Achilleus.[22] Indeed his Caesar Galerius Maximianus had also only visited the region once, in 294-295 during a revolt by the towns of Busiris and Coptos.[23] Imperial visits, it would seem, were occasioned by the need to resolve military problems. Thus the presence of Diocletian at Alexandria in the spring of 302 would seem in itself to imply a serious military campaign that year. Our Ethiopic text fills this gap in our knowledge with its unique account of that campaign, against the desert tribes to the West of Egypt, the Marmaritae in particular.[24] The fact that it refers to the redemption by Peter of five-hundred captives would seem to imply that a relatively large expeditionary force had been mustered against the Marmaritae, a force that would best have been provided by the arrival of the emperor's mobile army in the region. Thus by the Autumn of 302 captives were reaching Alexandria for deportation, and Bishop Peter tried to save those whom he could. As for the final destination of these captives, it is intertesting to note that while returning from Egypt to Nicomedia in late 302 Diocletian seems to have passed through Antioch.[25] Were Christopher and his countrymen prisoners in the train of that emperor as he departed Egypt, to be deposited in a nearby training camp when they finally reached Antioch?

In this manner, therefore, important elements of the story of Christopher would seem to be confirmed, and a terminus post quem,

late 302, provided for his martyrdom. This document is of great importance also, though, because it seems to enable us to identify properly Peter of Attalia. Peter of Attalia is surely none other than Peter of Alexandria. Attalia is a corruption of the original Alexandria in the same way that it itself was later corrupted to read Italia in the earliest surviving Latin Acta.[26] It is not an unreasonable suggestion that it was Peter of Alexandria who really recovered the body of Christopher. There is firstly his connection with the captive Marmaritae as already described, but we know from elsewhere that he did flee Egypt during the persecution, and one of those provinces which he is said have visited was Syria.[27] This visit is thought to have occurred before Easter 306 when his presence in Alexandria is again recorded by his Canonical Epistle. However as a recent biographer has stated it is not at all unlikely that Peter fled Alexandria once more when Maximinus infused the persecution with new energy again in 306.[28] Unfortunately little other detail is known about the life and movements of Peter, but his death on 25 November 311 provides us, according to the present hypothesis, with the terminus ante quem for the martyrdom of Christopher.[29]

We have now established that Christopher was martyred between late 302 and November 311. Is any greater accuracy possible? Let us assume that the allegation that Christopher was tried by the emperor himself is basically correct, although the details of this trial have been wildly exaggerated, and the name of Decius erroneously introduced. We now require the presence of either an Augustus or a Caesar at Antioch. Diocletian himself was never in Antioch again after passing through there in late 302. The general persecution of christians had not yet begun then, so it is highly improbable that this was the occasion of Christopher's martyrdom because this martyrdom was the result of the reaction of Christopher to a general persecution. Galerius Maximianus never set foot in Antioch after 299. Thus neither of these can have been personally responsible for the death of Christopher. However on 1 May 305 there was a change of emperors. In the East Diocletian retired from his post as Augustus and was replaced by his former Caesar Galerius Maximianus. In turn Galerius was replaced as Caesar by Maximinus. Although very little is known about the movements of Maximinus it would seem that Antioch was his principal residence for most of his reign until the early summer of 311.[30] Thus it is to Maximinus whom we must look as the persecutor of Christopher, and the 305-11 as the period of his martyrdom.

In so far as Christopher was killed on 9 May it is possible to considerably reduce this period. Maximinus was created Caesar in Nicomedia on 1 May 305 so he could hardly have travelled to Antioch by 9 May, much less have presided over the appropriate trials of Christopher before that date.[31] We must remember also that associated with the martyrdom of Christopher were the deaths also of the two prostitutes and some soldiers, all of whom were converted during his trials. If there is any truth in the account of their deaths then the dates stated, 1 April, 2 April and 7 April, would seem to suggest that Maximinus was in Antioch for at least a month before he had Christopher finally executed on 9 May.[32] This obviously strengthens the case against 305 as the year in question. In so far as Galerius issued a letter granting toleration to christianity which was posted up in Nicomedia on 30 April 311, it is hardly likely that Christopher died on 9 May that year either.[33] The evidence also suggests that in 310 Maximinus fought a successful campaign against the Persians, and as May was in the campaigning season it is unlikely that he remained in Antioch that year to preside over Christopher's trial.[34] Even 309, it would seem, can be ruled out as the year of Christopher's death. In his detailed account of the martyrs of Palestine under Maximinus Eusebius states that there occurred a lull in the persecution during the sixth year, and he records no deaths between 25 July 308 and 13 November 309.[35] It would seem unlikely, therefore, that the death of Christopher occurred in May 309. Thus we have reduced the number of possibilities for the year of his death to three, 306, 307, and 308.

Let us return our attention now to the original allegation in the story of Christopher that he had been martyred during the fourth year of the reign of Decius. It has already been shown that Decius cannot have been responsible for the death of Christopher, and that Maximinus is in fact the most likely candidate. Did our text refer originally to the fourth year of the reign of Maximinus instead? By Roman reckoning his fourth year occurred between 1 May 308-30 April 309. It is Eusebius again to whom we must turn to learn of the whereabouts of Maximinus at this period. He apparently spent the winter of 307/8 at Caesarea, and stayed there also a little while into the spring of 308.[36] However Eusebius' remarks on this matter do not allow us to establish when exactly Maximinus left Caesarea that year, if at all. In fact we know nothing more about the whereabouts of Maximinus again until his Persian campaign of 310. Thus it is perfectly possible that Maximinus did in fact reach Antioch

by April 308, and condemn Christopher to death in May 308 at the very beginning of his fourth year as Augustus.

It is more than a coincidence, it seems to me, that the Acta should seem to suggest the presence of Maximinus at Antioch during one of the few years of his reign when such an allegation cannot be immediately refuted. Furthermore it is unlikely that the events in question could have taken place in 306. If Maximinus really had been in the Thebais on 5 November 305, as the evidence would seem to indicate, and was in Caesarea on 20 November 306, it seems a not unreasonable suggestion that he spent the winter of 306/7 in Caesarea, and that this town was in fact as far North as he had yet reached on his return journey from the Thebais.[37] And if Maximinus spent the winter of 307/8 in Caesarea in addition to that of 306/7 it would seem a most unlikely suggestion that he visited Antioch during the intervening summer. Therefore, taken as a whole, the historical evidence would seem in fact to suggest that the sequence of events described by the Acta of Christopher could only have taken place during the fourth year of the reign of Maximinus, precisely the year in which the Acta set them.

This is as far as the evidence of the earliest Greek Acta can take us. However it is important at this stage to examine the earliest Latin Acta also. Generally speaking these are very much similar to the Greek Acta. However they do differ in several important respects. The question that must be asked at this point is whether the Latin Acta reflect a Greek text other than that which we possess now, a text which better preserved some elements of the tradition.[38] Contrary to what one would expect, for example, certain comparable passages are much shorter in the Latin than in the Greek Acta, and it is clear that the Greek text has suffered interpolation.[39]

The most telling argument in this respect is the discrepancy between the Greek and Latin Acta in the name they attribute to the cleric who baptized Christopher.[40] The Greek Acta state that it was Bishop Babylas of Antioch who baptized Christopher. However the Latin Acta state that it was a priest by the name of Peter who baptized Christopher. It is clear that this Peter is to be identified with the Peter of Attalia who makes an appearance in our Greek Acta, the Peter who is in turn, I argue, to be identified with Peter of Alexandria. There must be a strong suspicion at least that the Greek Acta which we possess were tampered with, and the name of Babylas introduced, in order to reflect greater glory upon Christopher by inventing a connection with Antioch's most

famous martyr. It is therefore obvious that our Latin Acta reflect a different manuscript tradition from that of the Greek which we possess, a tradition which may in some respects preserve the older, more original text. Thus it is a point worth considering at least when the Latin Acta purport to preserve the day of the week on which Christopher was martyred. They most clearly state that he was killed at the seventh hour on a Sunday. When, we must ask, did May 9 fall upon a Sunday? During the period 301-11 May 9 fell on a Sunday on two occasions only, in 303 and 308.[41] Thus the Latin Acta would seem to provide an additional piece of evidence in support of the conclusion which we have already tentatively suggested, that Christopher was killed in 308.

The Latin Acta also preserve another valuable piece of evidence which supports our argument that the death of Christopher is to be attributed to the persecution initiated by the Tetrarchy rather than to that of Decius. For although they refer for the most part to one emperor only, and ascribe to him the name of Decius, they refer initially to the propagation of an edict of persecution by several emperors together, thus suggesting the Tetrarchic system of government.[42]

That Peter of Alexandria should have baptized Christopher, as our argument would seem to suggest, is an interesting historical point. It shows that Peter did not go to Antioch in order purposely to recover the body of Christopher there, a point which is not sufficiently clear from the account in the Greek Acta of the recovery of Christopher's body. His presence in the city before the death of Christopher would seem instead to suggest that he had fled there from the persecution in Egypt. There may have been several different reasons for his choice of destination. It is a possibility worth considering, though, that he fled there partly because he knew that he could rely on the protection of the Cohors Marmaritarum with whose members he was familiar because of events several years previously.

One of the more puzzling aspects of this whole discussion is the mystery which surrounds the eventual burial of Christopher. It is not at all problematic that a fictitious martyr should lack a central cult site adorned with the appropriate martyrial basilica. It is somewhat disturbing, though, that no such site should seem to be identifiable in the case of a martyr for whose historical existence there would seem to be some argument. Certainly there is evidence for his cult in the ancient period, during the fourth century even.[43] Yet there is no evidence of a central location. The Latin Acta state that Peter brought the remains back to

his own city. If our hypothesis is correct then this city is to be identified as Alexandria. Yet there is no mention by the later church fathers, Athanasius of Alexandria for example, of any shrine or church there in the name of Christopher.

The Greek Acta have more to say on this matter. Again they state that the bishop in question brought these remains back to his own city. However they specifically record that a basilica was built, and locate it at the outlet of a river. They also mention a mountain about which the remains of Christopher diverted this river. A major point of distinction between the Latin Acta in question here and any of the Greek Acta is that the bishop who returned the remains of Christopher to his own city is identified as Athanasius of Italy rather than Peter of Attalia. One is immediately put in mind of Athanasius of Alexandria, and this further Alexandrian connection suggests that the basic identification of Peter of Attalia as Peter of Alexandria is correct. Confused though the sources may be they seem to preserve the memory of two bishops of Alexandria who played important roles in the development of the cult of Christopher. Yet the basic problem still remains, that we know of no shrine in Alexandria, or in its vicinity, sacred to the memory of a martyr by the name of Christopher. However it is important to point out at this stage that it may be entirely the wrong approach to this problem to search for a cult site for Christopher. It has already been agreed that Christopher was a symbolic and not a real name. We do not know when the substitution of the symbolic for the real name took place. Christopher, as we call him, may have been laid to rest under his real name, and the symbolic name introduced into his Acta only at a later date. Therefore we ought rather to attempt to identify the appropriate cult site by the geographical and liturgical evidence of the Acta, and not by the name of the martyr.

The Acta seem to state that Christopher's body was brought to Alexandria, but their description of the exact location of the burial of Christopher's corpse does not seem consistent with Alexandria itself. Yet how much faith are we to place in what is essentially a miracle story, how Christopher's relics saved a town from flooding? How exaggerated have the details of this miracle become in their telling? In the Alexandrian context one is immediately forced to ask, for example, whether the river may have actually been a canal. More questions then pose themselves. Was this river-side location the final resting place of Christopher's relics, or a temporary expedient forced upon Bishop Peter

by the uncertainties of the persecution still in force when he returned to Alexandria? Given our one geographical certainty, that Christopher was of the Marmaritae, from Libya, one might have expected that his remains would have been returned to that region in happier times. It is on the area West of Alexandria, therefore, that we should concentrate our investigation. One possible solution to the problem of the identification and final burial-place of Christopher does suggest itself. However my suggestion in this matter is somewhat controversial, and the discussion and documentation necessary for an adequate treatment of this topic would require a whole monograph rather than a few paragraphs in a short paper as at present.[44]

There are other questions which lie unanswered also, although none quite so problematical as the final resting place of Christopher. If he was martyred in 308, as the evidence would seem to suggest, his is the latest military martyrdom known to us of the Great Persecution. The persecution of christians within the army had begun before the beginning of the Great Persecution proper in 303, as early as 297 it would seem.[45] How had Christopher survived within the army until 308? There is no easy answer to such a question. One could turn, though, to the example provided by the martyrdom of Marinus, another soldier, at Caesarea in Palestine during the middle of the 3rd century. He had been in line for promotion to centurion when a jealous rival for this post had revealed to the authorities that Marinus was in fact a christian and did not sacrifice to the emperors. The important point here is that this rival, or others, had surely long known about the christianity of Marinus. However they had failed to draw it to the attention of the relevant authorities through several years of persecution. Only when Marinus had become a personal enemy, a rival for a much coveted post, did another solder inform on him to the authorities. There was therefore a certain esprit de corps which demanded that one soldier did not inform upon another, and it took great personal feeling to overcome such. Christopher, it may be surmised, benefitted from a similar esprit de corps in his day also.

What triggered the death of Christopher in 308 in particular rather than in some previous year? Christians had been languishing in the jails of Antioch for several years before 308 when, if we are to believe the Acta, Christopher suddenly took it upon himself to berate their tormentors. We do not know of the death or imprisonment of any particularly important christian at Antioch that year, a person who might have

inspired Christopher to act as he did. Nor do we know of any fresh legislation which might have proved the last straw as far as Christopher was concerned. As far as we can now judge the only thing that distinguished 308 from any of the earlier years of persecution was the presence of Peter of Alexandria in Antioch. Did the renewed contact with Peter of Alexandria and tales of the sufferings of christians in Egypt prove the turning point in the life of Christopher which led him to act as he did? Again this is a question to which we cannot reply with any certainty.

Not the least important of the results of this investigation is the new light which it sheds upon the beginning of the general persecution of christians on the festival of Terminalia on 23 February 303. Lactantius specifically recalls that before the persecution was begun Diocletian had sought the advice of his leading civil and military officers, some of whom bitterly hated christians.[46] What did they advise on the potential loyalty or otherwise of christian subjects? The behaviour of Peter of Alexandria the previous Autumn in ransoming so many captives was certainly open to misinterpretation. All the more so if he had been caught in secret correspondence with the freshly defeated rebel people as the Ethiopic evidence suggests. Such behaviour may have been the straw that broke the camel's back, and allowed the hawks among Diocletian's advisers to win their day at last.

To conclude, the story concerning Peter of Alexandria which has been preserved in a Ethiopic document is of vital importance in recovering the true facts about the martyrdom of Christopher. It is the last piece of a jigsaw whose pieces have been scattered far and wide in Latin, Greek and now Ethiopic sources. Christopher, it may be argued, was captured by the Romans during a campaign in Marmarica in 302, and was then deported through Alexandria to a garrison near Antioch where he was conscripted into the newly formed Cohors III Valeria Marmaritarum. He fell foul of the emperor Maximinus during the persecution, and was executed at Antioch, probably on 9 May 308. His body was then redeemed, the argument continues, by Bishop Peter of Alexandria who returned it to Egypt. Athanasius of Alexandria may also have had a role in the cult of Christopher, and there our evidence ends. Thus this Ethiopic document is of great importance both to church historians and students of the late Roman army. Firstly, it would seem to redeem a hagiographical account which had seemed to be almost completely worthless. Secondly, it would seem to throw light upon an overlooked

imperial military campaign, and to provide us with an almost exact date for the formation of a late Roman unit which resulted from that campaign.

Abbreviations

DACL = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (Paris), ed. F. Cabrol, H. Leclercq.
LRE = A.H.M. Jones, The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey (Oxford, 1964).
MGH = Th. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica (Berlin, 1892).
NEDC = T.D. Barnes, The New Empire of Diocletian and Constantine (Cambridge, Mass., 1982).
PLRE = The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I AD 260-395 (Cambridge, 1971), ed. A.H.M. Jones, J. Morris, J. Martindale.
RE = Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften (Stuttgart, Munich, 1893 ff.).
SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum.
ZPE = Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

Notes

[1] G. Haile, 'The Martyrdom of St. Peter Archbishop of Alexandria (*EMML* 1763, ff.79r-80v)', *AB* 98 (1980), 85-92. The life of Peter has recently been discussed in some detail by T. Vivian, *St.Peter of Alexandria Bishop and Martyr* (Philadelphia, 1988), a work which also provides useful translations of several of the more important sources.

[2] G. van Hooff, 'Sancti Christophori Acta Graeca Antiqua', *AB* 1 (1882), 121-148 (*BHG* 310). All chapter references henceforth follow the divisions of this text. I have also consulted other versions of the Greek Acta in the preparation of this paper; *BHG* 309, 310c in H. Usener, 'Acta S. Marinae et S. Christophori', *Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg* (Bonn, 1886), 56-76; *BHG 311b* in F. Halkin, 'Saint Christophe dans le ménologe impérial', *Hagiologie Byzantine* (Brussels, 1986), 31-46. On the wider subject of the cult of Christopher the following works at least should be mentioned; H.F. Rosenfeld, *Der hl. Christophorus* (Leipzig, 1937); W. Loeschke, *S.Christophorus Canineus* (Berlin, 1955); and on the title Christophoros, F.J. Dölger, 'Christophoros als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christlichen Altertum', *Antike und Christentum*, Band IV, 73-80.

This paper is a correction of the view expressed in my doctoral thesis, *The Christianization of the Roman Army in the Fourth Century*, which was submitted in May 1991 at the Queen's University of Belfast. I would particularly like to thank Dr. R.P. Davis who supervised my thesis, and has encouraged me in my research since. It was first presented as one of the 'Byzantium in Belfast' lectures at the above-named university in January 1992, for which opportunity I would like to thank also Dr. M. Mullett.

[3] These problems are such that the Acta of Christopher have been dismissed as 'une légende fantaisiste', F. Halkin, op. cit., 31, and described as 'fabulosa et paene nugatoria', H. Delehaye et al., *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris* (Brussels, 1940), 305.

[4] One of the more noticeable distinctions between *BHG* 310 and the other Greek Acta is that it leaves anonymous the official who reported Reprebus' behaviour to Decius. The others name him as Bacchus, or Bacchius. In this *BHG* 310 resembles more *BHL* 1764, the earliest Latin Acta, which also leave him anonymous. I cannot see any particular reason to associate this Bacchus with the cult of the military martyr of the same name, as F. Halkin, op. cit. (n.2), p. 33, seems to do.

[5] Note the name-play of chpts. 9, 19.

[6] From 7/9/249 to 24/3/251 according to J. Schwartz, 'Chronologie du IIIe s.p.C.', *ZPE* 24 (1977), 167-177, esp. p. 173, although G.W. Clarke, 'Dating the Death of the Emperor Decius', *ZPE* 37 (1980), 114-116, would date his death a month or two later.

[7] Although in fairness it must be pointed out that there were two eastern towns by the name of Attalia, one in Pamphylia, the other in Aeolis, in addition to that of Aetolia, and we do not know enough about the succession of bishops in any of these to rule out the possibility that such a person did exist.

[8] G. van Hooff, op. cit., p. 123; H. Delehaye, *Les Légendes Grecques des Saints Militaires* (Paris, 1909), p. 21, and Act. SS., Nov. t. IV (Brussels, 1925), p. 30. This unit also appears in the Acta of Theodore the Recruit (*BHG* 1761), borrowed from here.

[9] *Notitia Dignitatum* (ed. O. Seeck, Berlin, 1876; rep. Frankfurt, 1962) *Or.* XXXIII.34 (henceforth *Not. Dig.*). The actual text has been corrupted to read *Marmantarum* rather than *Marmaritarum*, and the name of the location at which it was stationed would seem to have dropped from the text. Thus, with no knowledge seemingly of the Acta of Christopher, *Marmantarum* was tentatively corrected to read *Garamantarum*, after another North African tribe by E. Honigmann, *RE* 14 (1930), col. 1880. Others still understood *Marmantarum* to be the name of the town in which this cohort was stationed, e.g. T. Cornell and J. Matthews, *Atlas of the Roman World* (Oxford, 1982), p. 174. However there are other entries in the *Notitia*, it should be noted, where the final entry in the line, the location of the unit in question, has been lost also, e.g. *Not. Dig. Oc.* XXXII.53, *Oc.* XLII.54, *Or.* XXXI.30, *Or.* XLII.41. A more recent publication simply admits that the site of *Marmantarum* has not been identified, M.H. Dodgeon and S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD226-363)* (London, 1991), p. 343.

[10] J.H. Ward, 'The Notitia Dignitatum', *Latomus* 33 (1974), 397-434.

[11] For a list of national numeri, and a discussion of the use of the term numerus, P. Southern, 'The Numeri of the Roman Imperial Army', *Brittania* 20 (1989), 81-140, esp. pp. 132-138. For a wider list of auxiliary units, P.A. Holder, *Studies in the Auxilia of the Roman Army from Augustus to Trajan* (Oxford, 1980), pp. 215-240.

[12] Was his unit actually stationed in Antioch itself, during some part of the tetrarchic period at least? The Acta do not in any way imply that Christopher had to be brought

to Antioch from elsewhere for trial. Antioch does not seem to have possessed a regular army garrison until after the Riot of Statues in 387, J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford, 1972), pp. 114-126. However it may be that the city was garrisoned for a while in the aftermath of the attempt by the usurper Eugenius and his rebellious troops to take possession of it in 303, Lib. *Or.* 11.158-162, 19.45-46, 20.18-20. See R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome* (Yale, 1988), pp. 209-17 for a brief review of the evidence for the stationing of military units in cities during the 4th century.

[13] Hdt. 4.191. Usually interpreted as a reference to baboons.

[14] It must be stressed that this is how Christopher came to be depicted in later ages with a dog's head, and that this custom is totally unconnected in its origins with the cult of the jackal-headed Egyptian god Anubis, a suggestion made once more again recently by B. Millard, 'St.Christopher and the Lunar Disc of Anubis', *Journal of Egyptian Archaeology* 73 (1987), 237-238. H. Delehaye, *The Legends of the Saints* (a translation of the original French text into English by V.M. Crawford, London, 1907), specifically warns against the dangers of false analogy between aspects of ancient pagan worship and the christian cult of the saints, pp. 148-213.

[15] Hence the fierce protestations to the contrary in the entry for Christopher on 9 May in the 10th century *Menologion of Basil*, PG 117, 444.

[16] On Christopher's distinctive appearance, chpts. 3, 5, 9, 11. The historian Ammianus Marcellinus, himself an Antiochene, thought it worth commenting on the darker skin of the Egyptians, Amm. XX.16.23.

[17] This is a classic example, I would argue, of what has recently been described as 'the tendency of low style hagiography to take literally expressions not meant to be so taken', P. Karlin-Hayter, 'Passio of the XL Martyrs of Sebasteia. The Greek Tradition: The Earliest Account', *AB* 109 (1991), 249-304, p. 266.

[18] She also bore the title mater castrorum, *PLRE* I, p. 937.

[19] On recruitment in this manner, *LRE*, p. 620. A cohort seems to have consisted of five hundred men at this period still, p. 680. Unless it is thought that Peter had managed to ransom an unusually large proportion of the captives taken, the large number whom he did ransom suggests that there remained still easily enough captives to form such a cohort.

[20] *NEDC*, pp. 28-29, on Egyptian regnal years.

[21] *MGH Chronica Minora* I.290. For a brief description of the place of the Barbarus Scaligeri within the chronographic tradition, R. Bagnall, A. Cameron, S. Schwartz, K. Worp, *Consuls of the Later Roman Empire* (Atlanta, 1987), pp. 52-53. On the values of the particular entry here discussed, T.D. Barnes, 'Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution', *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239-252, esp. pp. 246-250.

[22] *NEDC*, p. 54.

[23] *NEDC*, p. 62.

[24] Such a campaign is not in itself unlikely. The western emperor Maximianus had been forced to campaign against a wide alliance of tribes in Mauretania and Tripolitania during the period 297-98, *NEDC*, p. 59. This same rebelliousness may well have infected the Marmaritae who had already rebelled c.268, a rebellion which the prefect of Egypt Tenagino Probus had crushed, T.D. Barnes, *The Sources of the Historia Augusta* (Brussels, 1978), p. 70.

The conquest of the rebellious areas by Diocletian might have been followed, one would

have thought, by the reorganisation of the administrative structure for the same. Unfortunately we have no firm date as to the establishment of his two Libyan provinces by Diocletian other than to say that Libya Inferior existed by early 309, *NEDC*, p. 211. However as A.K. Bowman, 'The Military Occupation of Upper Egypt during the Reign of Diocletian', *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 15 (1978), 25-38, p. 28, states of the provincial arrangements in Egypt, 'We might also be tempted to assume that Diocletian carried forward the work of reorganization during a visit made in AD302', and the present evidence suggests that this is exactly what occurred.

[25] *NEDC*, p. 55, on Eusebius, *Mart. Pal. (L)* 2.2.

[26] *AB* 10 (1891), p. 405, on the early Latin version of the Acta of Christopher, *BHL* 1764.

[27] W. Telfer, 'St. Peter of Alexandria and Arius', *AB* 67 (1949), 117-130, p. 126.

[28] T. Vivian, op. cit., p. 40.

[29] For the purpose of this paper it is irrelevant whether Peter was actually martyred on 25 November as traditionally accepted, or on 26 November as argued by B. Kettler, *RE* 19 (1938), col. 1283.

[30] *NEDC*, p. 65.

[31] Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 19.1.

[32] On the death of the prostitute Aquilina, chpt. 14, of Callinice, chpt. 18, and of the soldiers, chpt. 21. The dismissal of the date 1 April by F. Halkin, op. cit., (n.2), p. 36, is rather premature in my opinion, and entirely due to his dismissal of the Acta as a whole.

[33] Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 34.

[34] *NEDC*, p. 66. The emperor Julian, for example, left Antioch in order to campaign against the Persians on 5 March 363, Anm. XXIII.2.6.

[35] Eusebius, *The Martyrs of Palestine*, 8.12-9.5.

[36] Eusebius, *The Martyrs of Palestine* 7.7, 8.3.

[37] *NEDC*, p. 55.

[38] It is not the purpose of this paper to attempt an investigation of the manuscript tradition of the Acta of Christopher (nor would this author be capable of such), and it has merely been assumed, as it is the Greek East of which we are talking here, that the Acta originally appeared in Greek before Latin. The entry for Christopher in the *Martyrologium Hieronymianum (Act. SS., Nov. t.II, pars II*, p. 396, ed. H. Delehaye) is as follows; *in Licia civitate Samon natale sancti Christofori.* The reference to Samos shows this entry to be dependent upon the tradition of later Latin Acta, e.g. *BHL* 1767, thereby providing for us as a terminus ante quem for the Acta in question the date of composition of this recension of the *Martyrologium Hieronymianum.*

[39] Compare the two versions of the prayer which Christopher made by the church, as a result of which his staff came to life once more, chpt. 4. The Greek is much more verbose, and by its Trinitarian invocation of the Father, Son and Holy Ghost betrays a late hand.

What, if any, is the significance of the fact that Christopher had a staff? Neither the Greek nor Latin Acta reveal to us whence came this staff which makes so sudden an entry into the story. It is an entirely speculative suggestion, but does this staff conceal a reference to the vitis, the sign of office borne by centurions within the Roman army? On the vitis, Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 8.15.2; G. Webster, *The Roman Imperial Army* (London, 1969), p. 132. That Christopher was a centurion might more easily explain the support which he seemed to enjoy from other soldiers which resulted in their martyrdom also.

[40] It is noteworthy also that while the Latin Acta states that three hundred *aurei* were paid

for the body of Christopher the Greek state merely that a suitable amount of money, or silver, was paid. The correct use by the Latin Acta of the term *aureus* may be a sign of their antiquity. The *aureus* was replaced by Constantine with the ubiquitous *solidus*, and was last minted during the reign of Licinius in the East, *LRE* pp. 107-09. However the sum stated, 300 *aurei*, is outrageously large and doubtlessly corrupt. Compare, for example, the 25 *aurei* which changed hands at the execution of Cyprian of Carthage in 258, H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972), p. 174.

[41] Calculated according to the Perpetual Calendar of A.F.L. Wilkinson in the earlier editions of *Whitaker's Almanack*.

[42] *BHL* 1764, chpt. 1, *Cum haec igitur invalesceret adversus fidem christianorum, exiit edictum a principibus temporibus illis, ut omnes Deum colentes immundarum escarum idolatriae degustarent, eos vero qui contradicerent tradi et diversis poenis affligi.*

[43] Until recently the inscription which recorded the construction of a church in his honour at Chalcedon in 452 was the earliest evidence for the cult of Christopher, H. Gregoire, 'Inscriptions Historiques Byzantines', *Byzantion* IV (1927), pp. 461-65; *SEG* XXXIV, no. 1262. However there has since been the discovery of a inscription which may attest the existence of his cult as early as c.382, S. Hill, 'Matronianus, Comes Isauriae: An Inscription from an Early Byzantine Basilica at Yanikhan, Rough Cilicia', *Anatolian Studies* 35 (1985), 93-97; *SEG* XXXV (1985), no. 1451.

[44] Briefly put, it is my tentative suggestion that we have in the Acta of Christopher the lost, original Acta of the Egyptian saint Menas; that Christopher and Menas are in fact to be identified. A number of factors have led me to adopt this working hypothesis, which I summarise here for the critical judgement of those currently engaged in relevant research projects:

1. The shrine of St.Menas is located 40 miles SW of Alexandria, i.e. between Alexandria and Libya, in a location not unsuitable for a martyr who had strong connections with Alexandria but had come from Libyan Marmarica.

2. The extant Acta of Menas are all derived from a Greek fiction which has been attributed to bishop Cyrus of Cotyaeum c.444, P. Peeters, *Le Tréfonds Oriental de L'Hagiographie Byzantine* (Brussels, 1950), 39. This was essentially an adaptation of Basil the Great's homily on the martyr Gordius of Caesarea. However the original elements in this fiction, shaped by the true facts of Menas' martyrdom one surmises, that he was an Egyptian who served overseas in the Roman army and whose remains were returned on his martyrdom, match elements in the story of Christopher.

3. There would seem to be some correspondence between the feastdays of Menas and those of Christopher. Coptic tradition preserves three feastdays for Menas, 11 November, 9 June and 25 June. The shifting of feastdays by one month in ancient and medieval calendars is a relatively common phenomenon. Without going into any detail the common Menas stock can explain the completely different dates on which the feast of Christopher is commemorated in the Latin West, 25 July, and the Greek East, 9 May.

The subject obviously requires a full review of all the archaeological and literary evidence for the early cult of Menas, and the same again for the cult of Christopher, neither of which is possible here.

[45] D. Woods, 'Two Notes on the Great Persecution', *Journal of Theological Studies* N.S. 43 (1992), 128-34, pp. 128-31.

[46] Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 11.6.

Woods Chemist, Dominic St., *Mulligan*, Co. Westmeath, Eire

Vigiliae Christianae 48 (1994), 187-207, © E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie Vol. 34c: *Quaestiones et solutiones in Exodum* I et II e versione armenica et fragmenta Graeca. Introduction, traduction et notes par Abraham Terian. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 296 p. 296 F.

Comme dans les deux volumes précédents, qui contiennent les *Quaestiones in Genesim*, on trouve dans le présent livre deux traductions: la version latine d'Aucher (1826) et la traduction française d'Abraham Terian de la version arménienne, qui est de la dernière partie du VIe siècle. «On espère», dit l'auteur, «que la traduction française aidera à clarifier les ambiguités nombreuses de cette traduction latine». En effet, sa traduction fait souvent mieux comprendre celle d'Aucher en latin, mais parfois des énigmes restent.

La traduction française très claire est accompagnée de beaucoup de notes instructives et suivie de huit notes complémentaires pleines d'informations. En appendice est ajouté le texte grec des *Quaestiones in Ex.* II 62-68. Là on peut comparer le texte de Philon lui-même avec les différentes traductions.

Ce qui nous reste des *Quaest. in Ex.* dans la traduction arménienne survit en deux livres, de longueur inégale.

Dans l'introduction l'auteur discute la condition fragmentaire du texte, son extension originale et les problèmes de traduction.

Dans un second chapitre, qui traite de la place des *Quaestiones* dans l'oeuvre de Philon, l'auteur défend la thèse qu'elles «sont la partie la plus ancienne de son entreprise exégétique» (p. 29). Il doit donc réfuter ceux qui ont trouvé dans les *Quaestiones* des références à d'autres traités exégétiques.

On peut être d'accord avec lui dans la plupart des cas. Mais son argumentation concernant les deux textes du *De opif. mundi* n'est pas convaincante.

En *Opif.* 52 Philon traite de la tétrade. Après avoir mentionné quelques qualités du nombre quatre, il ajoute que «la tétrade jouit beaucoup d'autres propriétés, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδειχτέον. Dans l'édition lyonnaise on traduit: «dont il nous faudra faire l'exposé avec plus de précision dans le traité qui lui sera consacré». On

a interprété ces mots comme une allusion au traité arithmologique perdu, Περὶ ἀριθμῶν. Les mots cités de Philon semblent indiquer que cet ouvrage n'était pas encore écrit au temps où Philon rédigeait le *De opificio*, tandis que dans les *Quaestiones* il mentionne le Περὶ ἀριθμῶν comme un ouvrage déjà écrit. La conclusion inévitable est que les *Quaestiones* sont postérieurs au *De opificio*.

L'auteur pense qu'on peut échapper à cette conclusion par une autre interprétation des mots cités, et specialement du verbe προσυποδεικτέον. Il tire l'attention sur le groupe prépositionnel προσυπο, qui signifie 'en outre' ou 'en plus', et propose la tradition suivante: «elles (ces propriétés) pourraient être signalés en plus *de celles qui ont été exposées* en détail dans le traité spécial qui lui est consacré». Mais je ne trouve dans le texte grec l'équivalent des mots imprimés en italique. A mon avis, on ne peut pas séparer ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ du verbe προσυποδεικτέον, en d'autres mots: le προσυποδεικνύναι doit devenir *dans cet* ἴδιος λόγος. La traduction française antérieurement citée me semble être exacte. Si le *logos* est le traité perdu, Περὶ ἀριθμῶν, la conclusion doit être, que le *De opificio* est antérieur à ce traité.

L'auteur découvre encore une autre référence à ce traité perdu dans *Opif.* 15. Philon y parle du premier jour de la création et tire l'attention sur le fait remarquable que l'Écriture ne nomme pas ce jour 'le premier' mais 'un', et il explique: «il lui applique le nom juste, car c'est la nature et la dénomination de *la monade* (τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν) qu'il voit en lui et qu'il lui confère». Et il poursuit: «Il faut noter la plus grande partie possible de ce que renferme ce jour, puisqu'il n'y a pas moyen de tout dire; il enferme, en effet, le monde intelligible séparé, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύει.»

Ces derniers mots ont été traduits par Whitaker (Loeb) «as is shown in the treatise dealing with the «One»». Selon l'auteur ce traité doit être le Περὶ ἀριθμῶν (qui en ce cas a été mentionné comme un traité déjà écrit). Mais il me semble que le verbe μηνύειν ne permet pas une telle interprétation. Par ce verbe on réfère à une autorité, qui 'declare' quelque chose; il serait audacieux de faire usage de ce verbe pour une référence à son propre oeuvre. Ailleurs Philon use toujours le verbe δεικνύναι pour renvoyer le lecteur à sa démonstration dans un autre ouvrage. En outre, la formule ὁ περὶ αὐτῆς λόγος, sans aucune addition et sans aucune mention antérieure, me semble être assez curieuse pour un telle référence.

A mon avis, Philon réfère ici au mot (λόγος) de l'Écriture concernant

le premier jour (περὶ αὐτῆς), c'est-à-dire le mot 'un', par lequel elle caractérise le monde intelligible, qui a la nature de l'unité (μόνας). La traduction française dans le 'Philon de Lyon' («comme le dit le passage qui en parle») n'était pas loin du but, du moins quand le pronom 'en' se réfère au premier jour.

Par ce volume important la série des 'Oeuvres de Philon d'Alexandrie' vient à son terme. Opus magnum, feliciter expletum!

2313 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

N. Joseph Torchia, *Plotinus*, Tolma *and the Descent of Being. An Exposition and Analysis* (American University Studies. Series V: Philosophy. Vol. 135). Peter Lang, New York etc., 1993.

In every philosophical system which considers the reality in which we live as originating from a perfectly good principle, the very existence of this reality, which is by definition imperfect, is a serious problem. Starting from a study of Augustine's moral thinking, the present author came to investigate the Plotinian heritage of the Bishop of Hippo. In Plotinian terms the problem mentioned above is formulated: how to explain the emergence of plurality from the One? The author correctly discerns a twofold attitude in Plotinius' writings. "From one standpoint, plurality is viewed in optimistic terms as the consequence of the One's own diffusion. But a more pessimistic outlook attributes generation to an audacious act of *tolma*" (p. 40). This more pessimistic outlook is the proper subject of the study under review, a subject often neglected by Plotinian scholars.

The author speaks of "a tolmatic will which underlies the emergence of the *Nous* and which is subsequently manifested on the level of soul, emerging in the generation of temporal process and in the descent of individual souls into material bodies" (cf. p. 41). In the region of *Nous* this *tolma*, *i.e.*, 'the desire for otherness', is not only found in its emergence, *i.e.* in its primal, unformed state, but also in the phase of *epistrophe, i.e.* when it turns to and is formed by the One. "Nous's error lies in its boldness to exist apart from its supremely perfect principle" (p. 49). If this is true, the same must hold of the Soul in its different realisations. The author argues that Plotinus' idea of *tolma* must be seen in relation to the doctrine of the Neopythagoreans, who designated the *Dyad* as *tolma*, and also to that of the Gnostics.

le premier jour (περὶ αὐτῆς), c'est-à-dire le mot 'un', par lequel elle caractérise le monde intelligible, qui a la nature de l'unité (μόνας). La traduction française dans le 'Philon de Lyon' («comme le dit le passage qui en parle») n'était pas loin du but, du moins quand le pronom 'en' se réfère au premier jour.

Par ce volume important la série des 'Oeuvres de Philon d'Alexandrie' vient à son terme. Opus magnum, feliciter expletum!

2313 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

N. Joseph Torchia, *Plotinus*, Tolma *and the Descent of Being. An Exposition and Analysis* (American University Studies. Series V: Philosophy. Vol. 135). Peter Lang, New York etc., 1993.

In every philosophical system which considers the reality in which we live as originating from a perfectly good principle, the very existence of this reality, which is by definition imperfect, is a serious problem. Starting from a study of Augustine's moral thinking, the present author came to investigate the Plotinian heritage of the Bishop of Hippo. In Plotinian terms the problem mentioned above is formulated: how to explain the emergence of plurality from the One? The author correctly discerns a twofold attitude in Plotinius' writings. "From one standpoint, plurality is viewed in optimistic terms as the consequence of the One's own diffusion. But a more pessimistic outlook attributes generation to an audacious act of *tolma*" (p. 40). This more pessimistic outlook is the proper subject of the study under review, a subject often neglected by Plotinian scholars.

The author speaks of "a tolmatic will which underlies the emergence of the *Nous* and which is subsequently manifested on the level of soul, emerging in the generation of temporal process and in the descent of individual souls into material bodies" (cf. p. 41). In the region of *Nous* this *tolma*, *i.e.*, 'the desire for otherness', is not only found in its emergence, *i.e.* in its primal, unformed state, but also in the phase of *epistrophe, i.e.* when it turns to and is formed by the One. "Nous's error lies in its boldness to exist apart from its supremely perfect principle" (p. 49). If this is true, the same must hold of the Soul in its different realisations. The author argues that Plotinus' idea of *tolma* must be seen in relation to the doctrine of the Neopythagoreans, who designated the *Dyad* as *tolma*, and also to that of the Gnostics.

In a final chapter he shows how there were conceptual links between the Plotinian *tolma* and the conception of *superbia*, "the beginning of all sins", in Augustine's early account of the fall of the soul.

The author has written a fascinating book on an intriguing philosophical problem. It is a pity that the Greek quotations are full of mistakes.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim* (Oxford Classical Monographs). Oxford, 1993. 222 S., £ 30,—

Um 391, als Hieronymus eben mit seiner Revision des lateinischen Bibeltextes im Lichte der *Hebraica veritas* angefangen hatte, publizierte er — neben den Übersetzungen *De nominibus Hebraicis* und *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* — einen Kommentar zu einer Auswahl von Genesis-Stellen: die *Quaestiones Hebraicae in Genesim*. Hieronymus, der sich gewöhnlich stark von griechischen exegetischen Werken inspirieren liess, nennt selbst die *Quaestiones* ein *opus novum*. Kamesar hat sich zum Ziel gesetzt, das Eigene in dieser Arbeit des Hieronymus zu identifizieren und anschliessend die Beziehung zu dessen eben angefangener Bibelübersetzung *iuxta Hebraeos* zu untersuchen.

Zunächst hat der Autor die Frage zu beantworten versucht, ob Hieronymus originell war, als er den hebräischen Text bevorzugte. Namentlich die Stellungnahme des Origenes, des ersten christlichen Autors, der sich ernsthaft mit dem Text des Alten Testaments beschäftigt hat, ist hier wichtig. Bei seiner Analyse der Art und Weise, wie Origenes den hebräischen und den LXX-Text des Alten Testaments behandelt, gelangt er aufgrund von dessen eigenen Aussagen und exegetischer Praxis zu der Schlussfolgerung, dass Origenes sich an erster Stelle auf den LXX-Text konzentrierte und meinte, dass es möglich sei, Textfehler im Griechischen durch Vergleich mit dem Hebräischen zu korrigieren. Dabei ist Kamesars Argumentation ebenso klar wie die Abwägung der Standpunkte sorgfältig. Er lehnt Barthélemys Auffassung ab, Origenes sei der Meinung, dass es zwei Offenbarungen gebe, die eine im griechischen, die andere im hebräischen Text ausgedruckt (S. 18ff.), und ebenso die These von Nautin, Origenes beabsichtige eigentlich nur, bis zum ursprünglichen hebräischen Text durchzudringen (S. 22).

In a final chapter he shows how there were conceptual links between the Plotinian *tolma* and the conception of *superbia*, "the beginning of all sins", in Augustine's early account of the fall of the soul.

The author has written a fascinating book on an intriguing philosophical problem. It is a pity that the Greek quotations are full of mistakes.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim* (Oxford Classical Monographs). Oxford, 1993. 222 S., £ 30,—

Um 391, als Hieronymus eben mit seiner Revision des lateinischen Bibeltextes im Lichte der *Hebraica veritas* angefangen hatte, publizierte er — neben den Übersetzungen *De nominibus Hebraicis* und *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* — einen Kommentar zu einer Auswahl von Genesis-Stellen: die *Quaestiones Hebraicae in Genesim*. Hieronymus, der sich gewöhnlich stark von griechischen exegetischen Werken inspirieren liess, nennt selbst die *Quaestiones* ein *opus novum*. Kamesar hat sich zum Ziel gesetzt, das Eigene in dieser Arbeit des Hieronymus zu identifizieren und anschliessend die Beziehung zu dessen eben angefangener Bibelübersetzung *iuxta Hebraeos* zu untersuchen.

Zunächst hat der Autor die Frage zu beantworten versucht, ob Hieronymus originell war, als er den hebräischen Text bevorzugte. Namentlich die Stellungnahme des Origenes, des ersten christlichen Autors, der sich ernsthaft mit dem Text des Alten Testaments beschäftigt hat, ist hier wichtig. Bei seiner Analyse der Art und Weise, wie Origenes den hebräischen und den LXX-Text des Alten Testaments behandelt, gelangt er aufgrund von dessen eigenen Aussagen und exegetischer Praxis zu der Schlussfolgerung, dass Origenes sich an erster Stelle auf den LXX-Text konzentrierte und meinte, dass es möglich sei, Textfehler im Griechischen durch Vergleich mit dem Hebräischen zu korrigieren. Dabei ist Kamesars Argumentation ebenso klar wie die Abwägung der Standpunkte sorgfältig. Er lehnt Barthélemys Auffassung ab, Origenes sei der Meinung, dass es zwei Offenbarungen gebe, die eine im griechischen, die andere im hebräischen Text ausgedruckt (S. 18ff.), und ebenso die These von Nautin, Origenes beabsichtige eigentlich nur, bis zum ursprünglichen hebräischen Text durchzudringen (S. 22).

Es gibt in Kamesars Arbeit viele beachtenswerte Einzelbemerkungen wie etwa die über Origenes' Verwendung von οἰκονομία in bezug auf den LXX-Text: einerseits denkt Origenes an ein Eingreifen der göttlichen Vorsehung, anderseits kann sich der Terminus auf die Wohlüberlegtheit beziehen, mit der die griechischen Übersetzer mit dem Text umgehen.

Allerdings erscheint es mir weit hergeholt, Hieronymus' Rückkehr zum ursprünglichen hebräischen Text als eine lateinische Antwort auf die Massnahmen des Kaisers Julianus gegen die christlichen Lehrer zu betrachten (S. 191).

Gegen die vorherrschenden Ansichten hat Kamesar zu erweisen versucht, dass Hieronymus nicht erst um 390, als er seine Übersetzung *iuxta Hebraeos* anfing, sondern schon zu einem frühen Punkt in seinem Leben, von der Notwendigkeit, zum hebräischen Text zurückzukehren überzeugt war, und weiter, dass diese Haltung sich auf eine Stellungnahme zu den Texten gründet, die sich wesentlich von jener der griechischen Väter unterschied.

Sich zum Ziel setzend, ein mehr wörtliche Wiedergabe des Hebräischen zu erreichen, hat Hieronymus bekanntlich die Übersetzungen von Aquila und Symmachus (den *recentiores*) verwendet. Zurecht hat Kamesar betont und mit Hilfe von charakteristischen Beispielen dargelegt, dass Hieronymus sich der zeitgenössischen jüdischen Bibelauslegung bediente, um diese Übersetzungen besser zu verstehen.

Die Hieronymusforschung ist um ein anregendes Werk mit sorgfältig unterbauten Thesen bereichert worden.

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G.J.M. BARTELINK

Johann Ignaz Pock, *Sapientia Salomonis. Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Lichte der Tradition* (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 89). Graz, 1992. 442 S., 220 ÖS.

Die Arbeit von J. S. Pock ist ein willkommener Beitrag zur Geschichte der Auslegung des Weisheitsbuches, das zu den deuterokanonischen Büchern gehört und das in den ersten Jahrhunderten nie vollständig kommentiert wurde. Der Autor hat Hieronymus' Zitate aus dem *Liber Sapientiae* gesammelt und dessen Interpretation der Textstellen sowie den von ihm gebotenen Text untersucht. Da Hieronymus wie kaum ein anderer in einer Tradition steht, wird auch ein Vergleich mit

den Zitaten anderer Kirchenschriftsteller angestellt, wobei Augustinus ausgesondert wird, da es zu dessen Verwendung des Weisheitsbuches bereits eine umfangreiche Studie von Anne-Marie La Bonnardière gibt.

Die *Sapientia Salomonis*, die nicht von Hieronymus revidiert worden ist, wurde neulich in der Beuroner Vetus Latina-Ausgabe von W. Thiele herausgegeben (1977-1985). Pock kann (S. 33) eine Liste von etwa 30 in dieser Ausgabe fehlenden Hieronymus-Zitaten nachweisen. Er hat die von ihm verwendeten Zitate der übrigen frühchristlichen Schriftsteller dieser Vetus Latina-Ausgabe sowie den 4 Bänden der *Biblia Patristica* entnommen.

Bei jedem Zitat versucht der Autor darzulegen, wie Hieronymus und die anderen christlichen Schriftsteller es behandelt haben: ob sie wörtlich zitieren, den ursprünglichen Kontext beachten, eine Verbindung mit Zitaten ähnlichen Inhalts (öfters über Wortassoziationen) herstellen, und ob Hieronymus von seinen Vorgängern — und hier kommt selbstverständlich als erster Origenes in Frage — beeinflusst worden ist. Die Zitate werden in den Anmerkungen vollständig angeführt und im Text teilweise übersetzt, teilweise paraphrasiert. Es handelt sich um 162 Zitate oder Anspielungen; ausserdem gibt es 37 Stellen in Übersetzungen.

Aus dem dargebotenen Material wird nicht nur ersichtlich, welche Zitate aus dem Buch Weisheit Hieronymus verwendet hat, sondern ebenfalls, welche Zitate er und andere Schriftsteller bevorzugt haben (bei Hieronymus am häufigsten u.a. 2,24 *invidia diaboli mors introivit in mundum*; 4,9 *cani hominis prudentia eius*; 6,6 *potentes potenter tormenta patientur*).

Einige Lesefrüchte mögen hier folgen. In der chronologischen Liste mit Hieronymus' Stellungnahmen zur LXX lesen wir (S. 11): »In seinem Prolog zum Jesajakommentar (ca. 389) stellt Hieronymus fest« usw. Die Einordnung dieser Stelle muss jedoch geändert werden, da es sich hier um den Prolog zum XV. Buch des Jesajakommentars handelt, das 408-410 (so richtig S. 29) zu datieren ist: Jedem Buch des Jesajakommentars ist eine eigene Vorrede beigegeben.

Es scheint mir weiter sehr gut möglich zu sein, dass in πολιαῖς ... ἀποκρίσεσι (S. 169: Gregor von Nazianz, *Ep.* 158) mindestens so sehr an profanen Einfluss als an eine Anspielung auf *Weisheit* 4,9a (πολιὰ δέ ἐστιν φρόνησις ἀνθρώποις) zu denken ist, da seit etwa 100 n. Chr. der *puer senilis*-Topos in der profanen Literatur eingebürgert war (vgl. Plinius Minor, *Ep.* 5,16,2 *suavitas puellaris, anilis prudentia*).

Unklar formuliert ist S. 137, Zeile 6: »In der *Basilius-Liturgie*, die aus dem Koptischen übersetzt ist«. Zwar gibt es eine koptische Überlieferung, aber es steht wohl fest, dass diese Liturgie auf dem Namen Basilius ursprünglich in Klein-Asien in griechischer Sprache verfasst worden ist. S. 96 lese man »Dialog Epinomis« anstelle von »Dialog mit Epinomis«, wobei übrigens anzumerken ist, dass die Autorschaft von Plato zweifelhaft ist; weiter Pamphilus (S. 235 et alibi; anstelle von Pamphilius); Quirinus (S. 86f. et alibi; anstelle von Quirinius); S. 116[4] Cyprus (statt Cyrus); S. 187, Z. 20 »die Fersen des Pferdes« (*Gen.* 49,17; statt »die Fesseln des Pferdes«).

Johann Pocks Studie ist vorbildlich für andere derartige Untersuchungen, an erster Stelle über die andere Weisheitsschriften des Alten Testaments. Da die Zitate entsprechend der Reihenfolge des Weisheitsbuches dargeboten werden, und alle Weisheitszitate der behandelten Kirchenschriftsteller im Register angeführt werden, ist jede beliebige Stelle bequem zu finden.

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G. J. M. BARTELINK

Grégoire le Grand, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, Tome II (II,29-III,37). Texte, traduction et notes par Christophe Vuillaume, o.s.b. (Sources Chrétiennes 391). Les Éditions du Cerf, Paris 1993. 352 p., 145 F.

Commencé par Adalbert de Vogüé (SC 351; voir le compte rendu dans *Vig. Chr.* 44, 1990, p. 299-301), le Commentaire sur le premier livre des Rois de Grégoire le Grand est poursuivi, sous sa direction, par Christophe Vuillaume. Le texte, qui en 1963 avait été publié par Patrick Verbraken dans la série *Corpus Christianorum* (Ser. Lat. 144), a été amélioré légèrement (cf. p. 10: «une relecture des manuscrits a permis certaines corrections»). En effet, on trouve une émendation excellente de *animam* (Verbraken) en *anima* à la page 154 (II,101,17). D'autre part, il se trouve quelques cas où le texte de Vuillaume est susceptible de correction : p. 80 (II,55,31) *uniuersis* (lire : *uniuersalis*); p. 190 (II, 119,1) *tanto* (lire : *tanta*); p. 306 (III,27,3) *somnum* (lire : *somnus*; *somnum* en substantif neutre ne se trouve nulle part ailleurs chez Grégoire); p. 306, apparat critique 27,3 (lire : 27,4; il ressort de l'apparat critique de l'édition de Verbraken que la notice sur *somnum* se rapporte à la ligne suivante).

Vuillaume a enrichi l'apparat scripturaire de quelques nouveaux renvois. A la page 128 (II,87,3 *affectiones caritatis ... frigescunt*), un renvoi à *Mt* 24,12 (*refrigescet caritas multorum*) aurait été possible. De même qu'à la page 160 (II,104) il se trouve un renvoi à la collecte romaine de l'Ascension, il y a un rappel de la Préface de Pâques (*et uitam resurgendo reparauit*) à la page 80 (II,55,2 *resurgendo humani generis uitam reparasse*). A la page 22 (II,30, lignes 18-19) une inexactitude s'est glissée dans l'apparat scripturaire : il s'y trouve un renvoi à *Acta* 5,20 et 7,28, qu'il faut référer cependant à la p. 20 (II, 29-23 *uerba uitae*). Ce déplacement a eu des conséquences pour l'ordre des quatre renvois suivants concernant également l'index des citations scripturaires.

On peut bien apprécier la traduction de Vuillaume qui, plus littérale que celle de son devancier De Vogüé, ne manque cependant ni d'élégance ni de lisibilité. Dans deux cas un mot est passé intraduit (p. 84, II,58,8 *feriens*; p. 118, II,82,3 *subditis*). A la page 153 (II,99,10) *saeculariter amata* est à rallier à *Gloria ... adfluentia rerum* plutôt qu'à *dies*. Vuillaume traduit le passage *cum nouos praeferens orbi praedicatores dicebat* (p. 300, III,22,17-18) comme suit : «quand il disait aux nouveaux prédicateurs, en leur soumettant le monde»; je voudrais proposer : «quand il disait, en offrant au monde de nouveaux prédicateurs.»

Ces quelques remarques, fruits d'une lecture attentive et intéressée, ne veulent aucunement porter atteinte aux qualités de ce livre dont la traduction est claire et exacte et qui est pourvu d'annotations utiles.

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G. J. M. BARTELINK

Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, Tome I-II. Introduction, Notes et Index par Bruno Judic, texte critique par Floribert Rommel, traduction par Charles Morel (Sources Chrétiennes 381-382). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 574 p. 210, 246 F.

Dans l'introduction de cette édition de la Règle Pastorale de Grégoire le Grand figure une contribution de dom E. Dekkers, directeur du *Corpus Christianorum*, sur le texte présenté (Tome I, 103-111). Tandis que dom F. Rommel appuie son édition critique publiée dans les *Sources Chrétiennes* surtout sur un témoin contemporain de Grégoire, le *Trecensis* 504 (ms. 504 de la Bibliothèque Municipale de Troyes) qui date de la fin du VIe ou du début du VIIe siècle, une édition plus ample présen-

tée par dom Rommel et R. W. Clément paraîtra plus tard dans le *Corpus Christianorum*, qui — en faisant appel à de très nombreux témoins tardifs — comprendra aussi les matériaux relatifs à l'évolution ancienne du texte de la *Regula*.

T (le *Trecensis*) se caractérise par certaines formes qui lui sont propres ou qui ne figurent presque pas ailleurs dans la tradition manuscrite. Exemples: 2, 7, ligne 15 *censeunt* (= *censent*); 3,3, ligne 16 *consparsione* (= *conspersione*); 3,13, ligne 86-87 *adamans* (= *adamas*). Un cas problématique est *uirga discretionis* (2,6, ligne 204), où les autres mss. portent *uirga districtionis* (dans la traduction on a opté pour cette dernière leçon: «la baguette de la sévérité»). La forme *admonendi* (3,28, ligne 4) surprend: ailleurs dans la *Règle* ne figure que *ammonendi*. D'autres formes nous semblent plutôt douteuses: *Lettre dédicatoire*, ligne 25 *occulti arbitris* (= *occulti arbitri*); 2,3, ligne 32 *a dextris sinistrique* (= *a dextris sinistrisque*); 3,1, ligne 50 *crebo* (=*crebro*); 3,4, ligne 85 *euin* (= *eum*); 3,6, ligne 8 *sapienta* (= *sapientia*); 3,11, ligne 41 *ima* (= *iam*); 3,15, ligne 6 *praeueniut* (= *praeueniunt*); 3,28, ligne 121 *saccularium* (= *saecularium*).

La traduction est d'une clarté admirable. Les contrastes si fréquents dans les ouvrages de Grégoire, se dessinent nettement, parfois même avec une vivacité qui pourrait surprendre. On verra par exemple la traduction de *Quod eo innotuit summum, quo denegauit omnium* (3,28, ligne 107: «Dignité de tous? Non. Et donc, dignité supérieure. Voilà ce que le Christ met en lumière.»). Le traducteur doit se résigner à ce que certains éléments, tels que les assonances ou les jeux de mots, restent quasi toujours intraduisibles (cf. 3,17, ligne 91 *uia — uitam*; 3,20, ligne 23 *tumor — timor*). C'est le cas aussi de *usum — esum* (3,19 lignes 59 et 62 *per esum — per immoderatum usum*; à moins qu'il ne faille émender ici *usum* en *esum*).

C'est un mérite de la traduction d'avoir respecté judicieusement les traits caractéristiques du latin tardif (p. ex. l'usage modal de *debere*). Une petite remarque: en 3,31, lignes 15-16 (*Plerumque enim culpa dum absconditur, exfugatur*: «D'ordinaire en effet une faute qu'on cache s'évite») j'opterais pour une traduction plus littérale de *exfugatur* («est chassée pleinement»).

L'introduction de M. Judic est exellente. Elle nous renseigne d'abord sur la date et les sources du *Pastoral* (si Augustin est la source principale, ce qui se reflète même dans le style, le *Pastoral* se rattache à une longue tradition patristique), ensuite sur la doctrine pastorale de Gré-

goire, qui parle en homme d'expérience, et ses vues sur la fonction épiscopale. Enfin la diffusion de la *Règle* — qui commençait déjà du vivant même de Grégoire - et son influence au Moyen Age sont mises en lumière.

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G. J. M. BARTELINK

Dennis Brown, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen, 1992 (Kok Pharos). 229 p. 57.90 Hfl.

Recently quite a few books have been published on the life and works of Jerome. D. Brown's study focusses on the exegesis of Jerome. The author's intention is to "describe and analyse the most important elements in Jerome's exegetical principles and practice" (p. 12). After an introduction and a short description of the exegetical background, the book deals with the three big parts of Jerome's exegetical work; first his attempt to establish a sound and reliable text, second the translation of the Old and New Testament and finally his exegesis, mostly given in commentaries and in some important letters. At the end of the study Jerome's attitude towards Jews and Judaism is examined. The study is well readable and only very few printing errors disturb the reader. The consequent translation of the Latin quotations helps the untrained reader, while the scholar mostly finds the Latin reference in the footnotes.

However, there are some questionable points. The major is that some parts of the scholarly work on Jerome were not taken into account. This shows most evidently in the description Brown gives of Jerome as an eclectical scholar and commentator, who is picking the best out of the baskets of both the Alexandrian and Antiochian school of exegesis (pp. 121-165). A glimpse at the classical education Jerome received would have changed this picture. His eclecticism suits the way of making a commentary Jerome has learned from his teacher Donat. He simply uses Donat's method—writing a commentary is a "munus collaticum"—dealing with the problem of different opinions in a commentary and leaves decisions to his readers (see Jerome, *Ep.* 112,5.14). Brown gives a correct description of the phenomenon but fails to explain Jerome's methodical application of the "munus collaticum" in his commentaries and exegetical letters.

Another questionable part of the book are the pp. 41-47, where Brown tries to show how Jerome refers to Hebrew manuscripts of the O.T. He takes eight examples from *Ep.* 106 to Sunnia et Fretela and claims them to be all references to the Hebrew text in the works of Jerome. But there are much more to be found in many commentaries and letters. Jerome usually gives in his commentaries to the O.T. a discussion of the different texts. Two examples may illustrate this: *Comm. in Eccl.* I,13 lin. 295-299 CCL 72, where he discusses the possibilities of translating עניו (toil) and compares the differences between Septuagint, Aquila, Theodotion on one side and Symmachus on the other. Another example could be the famous "cucurbit" of Jona 4,6f, where Jerome avoids the translation of קיקיון (castor-oiltree) into Latin and decides to use "ivy" instead the traditional "cucurbit" of the old Latin versions. As one can read in *Ep.* 75,22 CSEL 34/II, 322,8-10, this decision did cause considerable trouble in the small African town Oea. Brown's examples taken from *Ep.* 106 are not all complete. Even if he stresses the explicit mention of Hebrew exemplars or codices (pp. 42, 44) there are many more references (E.g. *Comm. in Ezech.* I,3 lin. 858f CCL 75; *Commentarioli in Psalmos*, Ps 13 lin. 8f, Ps 21 lin. 21f CCL 72; *Comm. in Hier.* IV,63 CCL 74 231,20f; *Comm. in Ep. ad Gal.* lib. II PL 26, 388; *Comm. in Ep. ad Eph.* lib. I PL 26, 501; *Ep.* 20,2 CSEL 54, 105,5f; *Ep.* 112,21 CSEL 55, 391,24f, *Ep.* 112.22 CSEL 55, 393,2f). It is astonishing that the exstensive study of Collete Estin, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Rome 1984, has not been taken into account in this chapter dealing exclusively with Psalms.

This is a general problem, that only older literature is cited and discussed, while younger and many non-English titles are only collected in the bibliography but appear scarcely in the footnotes. Brown's way of using the footnotes mostly for references to Jerome's works gives the reader the impression that this study is worked completely out of the sources and that Jerome has not been discussed before. This is misleading; e.g. not a single hint is given to the broader discussion on questions concerning the chronology and geography of Jerome's biography. On p. 21f only Cavallera (1922) is cited to prove Jerome's stay in the Chalcis desert and on p. 71 location and duration of the desert-period remain unquestioned. For this problem see now Stefan Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart 1992.

Finally it is hard to understand why Pierre Jay's famous study of the

exegesis of Jerome in his Commentary on Jesaja (*L'exégèse de Saint Jérôme d'après son "Commentaire sur Isaie"*, Paris 1985) has not been used. Although Jay gives no survey of all exegetical works of Jerome, his detailed study of the "chef d'œuvre" of Jerome's commentaries is of such basic importance that the absence of a discussion with its results is a great loss to Brown's book.

There are some minor mistakes, e.g. (p. 62) the synod in Rome 382 did not decide the question of the biblical canon in the Western church—this was a result of the synod in Hippo 393; (p. 65) Esther was accepted as a canonical book in the Western and in the Eastern church and not as an Apocryphon, as the author states; (p. 68) in *Ep.* 53,8 Jerome does not intend to give a list of the canonical books, but wants to explain the order in which a young Christian should read them; (p. 143, n. 26) the word τύπος never appears in Origen's works, the quoted passage in *Comm. in John* 10,35 is an emendation.

One of the strong sides of Brown's book is the general way of referring to Jewish traditions and to establish the impression that Jerome had first hand knowledge and was not a mere epigon of Origen. Brown helps to underline this important fact for the history of the relations between Jews and Christians in the fourth and fifth century, in demonstrating that the communication was not cut off in those times.

In general the impression remains of an engaged study which often fails to refer to the actual state of the scholarly debate, but has its merits in attempting a survey of the big exegetical œuvre Jerome has given to the Latin west.

D-26129 *Oldenburg*, Bloherfelder Strasse 209 R. HENNINGS

La Chaîne sur la Genèse. Édition Intégrale 1. *Chapitres 1 à 3*. Texte établi par Françoise Petit (Traditio Exegetica Graeca 1). Leuven, Peeters, 1991. xlii + 340 pages. 3800 BEF.

Les cinq premiers siècles du christianisme connurent une activité considérable en ce qui concerne l'explication de la Bible. La tradition directe nous n'en a transmis qu'une partie. Heureusement, les chaînes ont parfois conservé des extraits d'ouvrages qui seraient perdus autrement. Ce qui frappe d'ailleurs, c'est la liberté d'esprit dont les caténistes ont fait preuve, n'hésitant pas à reproduire des textes d'auteurs plus ou

moins suspects d'hérésie, et même d'auteurs juifs, tels que Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie. Les chaînes nous permettent en outre d'identifier des textes qui sont anonymes dans la tradition primaire. Ainsi, le commentaire de Didyme l'Aveugle sur la Genèse, conservé dans les papyrus de Toura, a pu être identifié grâce aux fragments caténiques portant le nom de l'auteur. De la même façon un commentaire arménien sur l'Octateuque a pu être restitué à Eusèbe d'Émèse, tandis que quelques fragments syriaques ont pu être attribués à Théodore de Mopsueste. Malgré leur importance évidente, l'étude des chaînes resta longtemps peu développée. Souvent, les chercheurs les utilisaient comme s'il ne s'agissait que d'un réservoir de fragments inédits, tout en négligeant d'étudier les chaînes pour elles-mêmes, en tant qu'écrits ayant leur propre histoire textuelle. Ce n'est qu'au début de notre siècle qu'une classification des chaînes fut établie par Karo et Lietzmann, suivi quelques années plus tard par les études fondamentales de R. Devreesse.

Sur les traces de ses célèbres devanciers, Françoise Petit a entrepris maintenant l'édition intégrale de la documentation caténique relative à la Genèse et à l'Exode. L'étude systématique de tous les témoins manuscrits, permettant pour la première fois d'arriver à une vue d'ensemble, l'a menée à la conclusion qu'il y a un fonds commun à l'ensemble, c.-à-d. qu'on a affaire à une seule chaîne sur la Genèse et sur l'Exode. Il faut distinguer deux groupes de manuscrits: l'un correspondant aux types I et II de Karo-Lietzmann, dans lesquels chaque manuscrit a un fonds propre, et l'autre, le type III de Karo-Lietzmann, d'un contenu homogène. Originellement, l'auteur avait l'intention d'éditer le premier groupe rameau par rameau. Une telle approche aurait permis de conserver l'identité de chaque rameau. Cependant, après l'édition de la *Catena Sinaitica* (1977), elle a découvert que le manuscrit de Moscou (l'ancien type II) se compose de deux lots de textes. L'un contient des citations communes aux autres manuscrits des types I-II, mais qui ne se trouvent que partiellement et souvent dans un état altéré dans les manuscrits du type III. L'autre contient des citations attestées plus complètement dans le type III, mais qui font défaut dans les autres manuscrits des types I-II. Or, l'auteur a démontré que ce dernier lot constitue une collection de citations (provenant surtout d'auteurs antiochiens, tels que Diodore de Tarse et Gennade de Constantinople) ajoutée aux *Questions* de Théodoret de Cyr. Cette collection, correspondant à la trame du type III, se retrouve dans certains manuscrits indépendants, parmi lesquels le ms.

Coislin 113 de la Bibliothèque Nationale de Paris occupe la place la plus importante. En revanche, dans le premier lot de citations du manuscrit de Moscou, on reconnaît la base des types I-II. Les textes de ce premier lot ne se trouvent que sous une forme abrégée ou corrompue dans le type III, tout comme, inversement, le manuscrit de Moscou ne nous donne pas le texte entier de l'autre collection.

On ne saurait surestimer l'importance de cette découverte. Nous disposons maintenant d'un stemma raisonné, qui explique, par exemple, le fait qu'il y a des citations semblables, portant le nom d'Eusèbe d'Émèse dans les types I-II, et attribuées à Diodore de Tarse dans le type III. L'auteur est d'avis que les deux attributions sont justifiées: les types I-II nous ont transmis les fragments d'Eusèbe, et le type III ceux de Diodore, qui puisa librement dans les textes du premier (voir aussi son article dans *Le Muséon* 92, 1979, 284). La découverte de Françoise Petit a impliqué en plus un changement de ses plans. Elle a décidé d'éditer d'abord le ms. *Coislin 113*, sous le titre de *Collectio Coisliniana* (1986). D'après l'auteur, cette collection, axée sur les *Questions* de Théodoret, ne mérite pas le nom de chaîne. C'est la présence du texte biblique qui distingue à ses yeux — plus nettement que dans les écrits de Devreesse — une vraie chaîne d'autres collections exégétiques. Le fonds principal des types I et II serait la chaîne proprement dite. Remarquons toutefois qu'il s'agit là plutôt d'une question de définition; c'est que le terme de «*catena*» est plus récent que les textes eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, puisque sa découverte lui a permis aussi de dégager ce fonds de base des accroissements consécutifs qui ont donné aux manuscrits des types I-II leur caractère hétérogène, l'auteur a pu abandonner ensuite le projet d'une édition rameau par rameau, pour se consacrer directement à l'édition intégrale de la chaîne sur la Genèse, ce qui signifie un progrès remarquable.

C'est le premier volume de cette édition intégrale que nous avons maintenant sous les yeux. Il offre d'abord des bibliographies relatives aux manuscrits et aux fragments de ce volume. Dans l'introduction qui suit, sont traités les caractères généraux de la chaîne sur la Genèse, ainsi que ses rapports avec l'*Épitomé* de Procope de Gaza. On peut constater un parallélisme très étroit, mais, dans l'état actuel des recherches, il n'est pas possible d'établir une dépendance directe dans l'un ou l'autre sens. Cependant, la chaîne permet déjà d'identifier une bonne partie des sources de Procope. L'auteur énumère ensuite les sources de la chaîne, avec leurs numéros dans la *Clavis Patrum Graecorum*. Un exposé sur

les traditions de la chaîne et sur la découverte mentionnée ci-dessus, une description des manuscrits et leur stemma complètent l'introduction. Quant au texte grec, ce premier volume contient 478 fragments sur la Genèse 1-3, des chapitres qui ont attiré relativement beaucoup d'attention. Fragment par fragment, l'auteur discute les attributions et elle nous fournit toute l'information nécessaire pour apprécier la place de chaque fragment dans la tradition, ainsi que son état textuel. Les notes témoignent d'une connaissance approfondie de cette matière vaste et compliquée. L'auteur ne s'est pas contentée d'éditer la chaîne, mais elle nous donne aussi les parallèles de Procope, d'après le texte du manuscrit de Munich. Le livre se termine par les index des références scripturaires, des auteurs et des œuvres, et par des tableaux exposant le contenu du manuscrit de Moscou, le contenu respectif des différents témoins et les parallèles de Procope.

Grâce à ce travail exemplaire, nous disposons d'une présentation claire et exhaustive des textes fournis par la chaîne pour les trois premiers chapitres de la Genèse. Bien que la reproduction de quelques folios des manuscrits de Leningrad, de Moscou et de Bâle (située entre l'introduction et le texte) nous permette de remarquer une très petite omission (dans le fragment 258, ligne 1, l'absence du particule δέ dans le manuscrit de Bâle n'est pas signalée; voir la reproduction du f. 40v, ligne 18), on peut parler à juste titre d'une excellente édition critique. Celle-ci ouvre de nouvelles voies pour l'étude de l'histoire de l'exégèse, comme pour les études hexaplaires. C'est surtout dans le domaine de l'exégèse antiochienne, où la tradition directe est souvent très pauvre, que la chaîne vient heureusement élargir nos connaissances. L'édition des fragments d'Eusèbe d'Émèse et de Théodore de Mopsueste permettra, en outre, une réévaluation des traductions orientales (arménienne et syriaque) de ces auteurs. Les patrologues aussi bien que les orientalistes ne pourront que profiter des bénéfices de ce travail, dont on attend avec impatience l'achèvement.

Vakgroep Hebreeuwse, Aramese en Ugaritische Talen en Culturen
2300 RA *Leiden*, Postbus 9515

R. B. TER HAAR ROMENY

Simone di Taibuteh. Violenza e Grazia. La coltura del cuore. Traduzione, introduzione e note a cura di Paolo Bettiolo (Collana di testi patristici diretta da Antonio Quacquarelli, 102). Roma, Città Nuova Editrice, 1992. 188 pages. 18.000 L.It.

Siméon de Taybuteh, moine et médecin de langue syriaque, vécut dans la deuxième moitié du 7ème siècle. Au dire de ʿAbdišoʿ de Nisibe (14ème siècle), ses écrits se sont étendus aussi bien au domaine de la médecine qu'à celui de la vie ascétique; toutefois, seuls des traités ascétiques nous sont parvenus de lui. Ils occupent deux sections dans un manuscrit d'Alqoš, daté de l'an 1289, qui fut décrit par le Père J.-M. Vosté en 1929 (dans *Angelicum* 6, pp. 143-206).

Le cadre géographique et historique de l'œuvre de Siméon est celui de la culture chrétienne de l'Élam (Khuzistan ou Bet-Huzayé), région située au nord du Golfe arabo-persique. Dans la seconde moitié du 7ème siècle — au lendemain des invasions arabes — cette région a vu le plein développement des traditions monastiques. Dadišoʿ Qatraya, Isaac de Ninive et Siméon de Taybuteh en sont les principaux représentants. Bien qu'originaires du Bet-Qatrayé (à l'ouest du Golfe), Dadišoʿ et Isaac ont vécu tous deux au Bet-Huzayé, dans le monastère fondé par le célèbre Rabban Shabur, dont Siméon lui aussi avait été le disciple. D'autre part, cette même région tirait gloire de l'École de Gundishapur (Bet-Lapat), dont les médecins chrétiens jouissaient d'une réputation indiscutable et qui connut son plein essor au temps des Abbassides. Cette double tradition, de la médecine et de la vie ascétique, a marqué la vie et l'œuvre de Siméon.

La traduction comprend tous les traités qui se trouvent dans le ms. d'Alqoš, regroupés dans celui-ci en deux sections: d'abord (pp. 21-133), la section XXXII (d'après la description du ms. par Vosté); puis (pp. 134-169), la section X (la brève section XIV, également attribuée à Siméon, reproduit un texte qui se trouve incorporé déjà dans la section XXXII,3). Pour la première section, P.B. a traduit le texte qu'A. Mingana avait publié (*Woodbrooke Studies* VII, Cambridge 1934, pp. 281-320, traduction anglaise aux pp. 10-69) d'après une copie directe du ms. d'Alqoš (ms. Mingana Syr. 601, daté de 1932). La traduction de la deuxième section, qui est inédite, a été faite sur une autre copie du même ms. d'Alqoš, savoir le ms. Vat. Syr. 509 (daté de 1928).

La deuxième section semble constituer un ouvrage complet et homogène, présenté comme un «Discours profitable prononcé au jour de la

consécration de la cellule, quand un frère quitte la vie cénobitique» (c.-à-d. passe de la vie cénobitique à la vie solitaire). La première section, au contraire, introduite simplement comme «Le Livre de Mar Siméon de Taybuteh», consiste en une quarantaine de chapitres plus ou moins indépendants. On peut penser ici — comme l'a proposé Vosté — au «Livre sur la conduite», mentionné par ʿAbdišoʿ; mais P.B. se demande s'il ne s'agirait pas plutôt d'un recueil d'extraits divers (voir p. 7 et p. 80, note 2).

Siméon est un moine savant, qui possède une connaissance approfondie de la littérature ascétique antérieure et recommande au solitaire la lecture, non seulement de la Bible, mais également des «philosophes spirituels», c.-à-d. des Pères solitaires. Parmi ceux-ci il cite, entre autres, Abba Isaïe, Macaire, (Ps.-)Denys l'Aréopagite et le *Paradis des Pères* de ʿEnanišoʿ. Le traducteur a pris soin de renvoyer, dans les notes, aux textes originels de ces auteurs et, le cas échéant, de commenter les rapports textuels. Il renvoie aussi fréquemment à d'autres auteurs qui ont pu constituer les sources de Siméon, tels Évagre le Pontique et Jean le Solitaire, et aux contemporains, tels Isaac de Ninive et Dadišoʿ Qatraya, ce qui permet de replacer l'œuvre de Siméon dans son contexte littéraire. Les notes contiennent également la traduction de certains passages du «Livre de la Grâce», ouvrage encore inédit, qui est attribué parfois à Isaac de Ninive, mais qui d'après P.B., reviendrait à Siméon (voir pp. 7-8 ainsi que son article dans *Parole de l'Orient* 15, 1988-1989, pp. 107-125). La juxtaposition des textes permet en effet de constater une réelle proximité d'idées entre le «Livre de la Grâce» et les textes indubitablement authentiques de Siméon.

Dans les textes de Siméon on retrouve les grands thèmes de la spiritualité syrienne-orientale: d'une part le renoncement au monde corporel et matériel par la vie solitaire, d'autre part le passage au «monde nouveau», qui est l'effet de la grâce. Siméon insiste sur l'idée que la pratique de l'ascèse demande une certaine contrainte de soi-même (ce sont «les herbes amères» de la vie ascétique, cf. Ex. 12,8), c.-à-d. qu'on a besoin de «violence» pour aboutir à la «grâce». À plusieurs reprises l'auteur décrit le cœur du solitaire comme un vignoble qui doit être travaillé et cultivé. Ceci n'implique d'ailleurs pas un strict dualisme du corps et de l'esprit. Au contraire, en approfondissant des concepts évagriens, l'auteur décrit l'ascèse et l'expérience mystique en des termes physiques. Dans ces analyses physiques et médicales se révèle le personnage que Barhébraeus a présenté comme «un médecin excellent qui aimait la pratique de la vie monastique».

La traduction de l'œuvre, encore partiellement inédite, de Siméon de Taybuteh, l'introduction et les riches notes qui l'accompagnent, constituent certainement une importante contribution à nos connaissances de la littérature ascétique des Syriens, domaine si fondamental pour l'étude du christianisme de langue syriaque.

2351 GE *Leiderdorp*, LUCAS VAN ROMPAY
Frederik Hendriklaan 120

Basilius von Caesarea, *Briefe*. Dritter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild (Bibliothek der Griechischen Literatur, 37). Stuttgart, Hiersemann, 1993. DM 22,—.

Nachdem der Verf. im Jahre 1973 als ersten Band den zweiten Teil der Briefe des Basilius veröffentlicht hatte (BGL 3, Briefe 95-213) und vor 4 Jahren als zweiten Band den ersten Teil (BGL 32, Briefe 1-94), liegt mit diesem dritten Band das Briefwerk des Basilius vollständig in deutscher Übersetzung vor.

In der Einleutung skizziert der Verf. die Biographie und Chronologie bezüglich der letzten sechs Lebensjahre des großen Kappadokiers (370-378), wie sie aus diesen Briefen und anderen Werken hervorgeht. Es ist erstaunlich zu erfahren wie Basilius in den ersten Jahren dieser Periode von allen Seiten bedrängt wurde (,,Damit saß Basilius zwischen allen Stühlen'', S.4), und wie dann über die Situation nach 376 gelten kann, daß ,,die Angriffe des Staates und der Homäer/Pneumatomachen abgewehrt waren''. Basilius muß eine ausserordentliche Persönlichkeit gewesen sein.

Die Briefe beziehen sich auf Kirchenpolitik, Seelsorge und persönliche Umstände; sie schildern, wie der Verf. treffend sagt, ,,die Großkirche in kleinasiatischem Raum in Dynamik und Dramatik, keineswegs in Erstarrung'' (S.V.).

Unter den Nummern 335-359 befindet sich auch der Briefwechsel zwischen Basilius und dem Rhetor Libanius, über dessen Echtheit Zweifel besteht.

Die Übersetzung ist vorzüglich; ich zögere nicht sie an vielen Stellen beispielhaft zu nennen. Die mehr als 700 Anmerkungen sind sehr hilfreich für ein richtiges Verständnis dieser Briefe. Der Verf. hat mit dieser Arbeit eine der bedeutendsten Quellen für die Kirchen- und Theologie-

geschichte des 4. Jahrhunderts für den heutigen Leser zugänglich gemacht, was eine große Leistung ist.

2313 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

M. Di Marco, *Concordanza del De anima di Cassiodoro* (Bibliotheca Vivariensis 1). Soveria Manelli-Messina, Rubettino Editore, 1992. 873 p. L 180.000.

L'*Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria* de Squillace inaugure une nouvelle série, intitulée *Bibliotheca Vivariensis*, avec un livre de belle présentation qui donne la concordance du traité *De anima* de Cassiodore, selon l'édition de J. W. Halporn, *Corpus Christianorum, Series Latina* 96, Turnholti 1973. Le vocabulaire de *De anima* a été enregistré de façon suivante. Après le *conspectus capitulorum* on trouve la *concordantia lemmatum et formarum*, suivie de trois index: *index formarum, index formarum a tergo ordinatarum* et *index formarum graecarum*. Viennent ensuite l'*enumeratio lemmatum*, une *tabula frequentiarum* et l'*index lemmatum a tergo ordinatorum*, et, pour conclure le volume, un *index locorum S. Scripturae*, un *index nominum* et une bibliographie spécialisée.

6522 KD *Nijmegen*, Ubbergseweg 172 A. BASTIAENSEN

Sagesses de l'Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient chrétien. Conférences I.R.O.C. 1991-1992. Textes réunis par René Lebrun (Sciences théologiques et religieuses 2). Paris, Beauchesne, 1993. 246 p.

Sommaire. I. K. Beledian, L'espace et le temps dans l'œuvre de Grégoire de Narek. II. A. Boud'hors, Les moines égyptiens dans leur siècle: la tentative de Chenouté. III. J. Briend, Dieu et le chemin de vie en Pr 10-12. IV. D. Devauchelle, Le chemin de vie dans l'Egypte ancienne. V. R. Lebrun, Les formes de sagesse syro-anatolienne au second millénaire avant Jésus-Christ. VI. M.-J. Pierre, La parole du sage écho du Verbe de Dieu chez Aphraate le Sage Persan. VII. E. Platti, Sagesse et Révélation: théologiens arabes chrétiens à Bagdad (IXe-Xe s.) VIII. M. Trimaille, Le Christ, sagesse de Dieu et maître de sagesse dans le Nouveau Testament. IX. M. van Esbroeck, La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne.

Thomas Finan and Vincent Twomey (edd.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. With a Foreword by John J. O'Meara. Four Courts Press, Dublin. 170 p.

T. Finan, V. Twomey, Introduction; J. Dillon, Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity; D. Moran, Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis; F. O'Rourke, Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius; D. Carabine, Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God; T. O'Loughlin, The *Libri Philosophorum* and Augustine's Conversions; E. Cassidy, The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*; T. Finan, Modes of Vision in St.Augustine: *De Genesi ad litteram* XII; J.J. McEvoy, Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?

A.M. Ritter, *Charisma und Caritas*. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Gestalten und Gestaltungen altchristlicher Theologie

Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. Johannes Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden (1973); Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift "Über das Leben des Mose" (1976); Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnis (1981); Zum Thema "Die Last des augustinischen Erbes": Das Beispiel der Naturtheologie (1987); Dionysios Areopagites (1991); Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, "Frühkatholizismus" und Gnosis—zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie (deutsche Erstveröffentlichung).

Das Konzil von Konstantinopel 381 und seine Rezeption

Gregor von Nyssa "In suam ordintationem". Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel, 381? (1968); Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen (1979); Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmässigen Zusammenhang (1982).

Kirche und Kircheneinheit

Die Frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche (1974); Patristische Anmerkungen zur Frage "Lehrverurteilungen—kirchentrennend"? Am Beispiel des Konzils von Chalkedon (1989); Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit (1990); "Orthodoxie", "Häresie" und die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit (1991) (deutsche Erstveröffentlichung); Zur Kanonbildung in der alten Kirche (1992) (unveröffentlicht).

Zur gesellschaftlichen Verantwortung des Christen

Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen "Armenfrömmigkeit" und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa (1975); Zwischen "Gottesherrschaft" und "Einfachem Leben". Dio Chrysostomus, Johannes Chrystomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft (1988).

Gedenkpredigten und Nachrufe auf Lehrer und Begleiter

Hermann Doerries; Carl Andresen; Albrecht Peters; Hans von Campenhausen (alle unveröffentlicht).

Bibliographie Adolf Martin Ritter (1965-1993).

BOOKS RECEIVED

The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the authors, does not guarantee its subsequent review.

Ascension d'Isaïe. Traduction, introduction et notes par Enrico Norelli (Apocryphes), Brepols. 186 p. 354 BEF.

Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégrale de La Doctrine d'Addaï par Alain Desreumaux, et en appendices: Traduction d'une version grecque par Andrew Palmer. Traduction d'une version éthiopienne par Robert Beylot (Apocryphes). 184 p. 354 BEF.

Terrance L. Tiessen, Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized (ATLA Monograph Series 13). The Scarecrow Press, Inc., Metuchen, N.J., & London, 1993. 318 p.

N. Joseph Torchia, Plotinus, Tolma and the Descent of Being. An Exposition and Analysis (American University Studies. Series V Philosophy 135). Peter Lang, New York etc., 1993. 170 p.

Ambrosios Giakalis, Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council. With a Foreword by Henri Chadwick (Studies in the History of Christian Thought 54).London-New York-Köln, Brill 1994. 100 Gld. $ 57.25.

The Relationship between Neoplatonism and Christianity (The Patristic Symposioum. Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth 1990). Edited by Thomas Finan and Vincent Twomey. With a Foreword by John J. O'Meara. Four Courts Press, Dublin, 1992.

Tertullien, La pudicité (De pudicitia). Tome I: Introduction par Claudio Micaelli, texte critique et traduction par Charles Munier; Tome II: Commentaire et index par Claudio Micaelli (Sources Chrétiennes 394-395). Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 468 p. 139 + 87 F.

Évagre le Pontique. Scolies à l'Ecclésiaste. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin (Sources Chrétiennes 397). Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 300 p. 116 F.

Christa Krumeich, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 36). Bonn, Rudolf Habelt, 1993. XI, 408 S., 8 Stemmata. kt. DM 98.—.

Griet Petersen-Szemerédy, Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54). Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 239 S.

The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary, and Interpretative Essays. Edited by Helene P. Foley. Princeton University Press, Princeton, N.J.

The Five Gospels. The Search for the Authentic Word of Jesus. New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar. A Polebrigde Press Book, Macmillan Publishing Company, New York, 1993. XXII, 553 p.

L.R. Wickam & C.P. Bammel (edd.), Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead in Celebration of his Eightieth Birthday 9th April 1993 (Supplements to Vigiliae Christianae 19). London-New York-Köln, Brill 1993. X, 266 p.

J. den Boeft & A. Hilhorst (edd.), Early Christian Poetry. A Collections of Essays (Supplements to Vigiliae Christianae 22). London-New York-Köln, Brill 1993. XI, 319 p.

José Simón Palmer, El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco. Fundacion universitaria española. Alcalá, 93. Madrid, 1993.

Irena Backus, La Patristique et les guerres de religion en France. Étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535-1581) O.S.B., d'après le MS. Sens 167 et les sources imprimées. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993. 207 p.

Laurent Pernot, La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain. Tome I: Histoire et technique, Tome II: Valeurs. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993. 881 p.

The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism, Vol. V 1993, edited by David T. Runia. Brown Iudaic Studies, Brown University.

Enrico Peroli, Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare referimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio. Introduzione di Claudio Moreschini (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 5). Vita e pensiero, Largo A. Gemelli, 1. 20123 Milano.

Alberto Toschi, La traduzione latina del participio greco nella lettera agli Efesini (Università degli studi di Parma. Istituto di lingua e letteratura latina 12). Roma, Bulzoni Editore, 1993. 73 p. L. 18.000.

Jens Holzhausen, Der Mythos vom Menschen im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum «Poimandres» (= CHI), zu Valentin und dem gnostischen Mythos (Athenäums Monografien, Theophaneia Bd. 33). Athenäum, Hain, Hanstein Verlaggesellschaft, Bodenheim.

Tabona VIII, 1-2. Revista de prehistoria y de arqueologia 1992-1993. Secretariado de Publicaciones. Universidad de La Laguna, Islas Canarias.

Peter V. Legarth, Guds tempel. Tempelsymbolisme og Kristologi hos Ignatius af Antiokia. Aarhus, Kolon, 1992. 404 p. DKK 275,00 (Temple Symbolism and Christology in Ignatius of Antioch. With English Summary).

Nouvelle histoire de la littérature latine. Vol. V. Restauration et Renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C. Édité par Reinhardt Herzog, avec le concours de J. Divjak, J. Doignon, K.-D. Fischer, J. Fontaine, M. Fuhrmann, W. Hübner, F. Kudlien, W.-L. Liebermann, D. Liebs, G. Madec, W. Schetter, P.-L. Schmidt, K. Smolak, A. Włosok. Version française sous la direction de Gérard Nauroy. Avant-propos de Jacques Fontaine. Brepols, 1993. XXXI, 614 p.

Jorge Juan Fernández Sangrador, Los orígenes de la communidad Cristiana de Alejandría. Universidad Pontificia, Salamanca, 1994.

Basilius von Caesarea, Briefe. Dritter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild (Bibliothek der griechischen Literature 37). Stuttgart, Hiersemann, 1993. XI, 370 S. DM 220,—.

Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. Zweiter Teil: Komm. Bücher XIV-XVII. Dritter Teil: Die commentariorum series. Eingeleitet, übersetzt und von Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt (Bibliothek der griechischen Literatur 30 und 38). Stuttgart, Hiersemann, 1990 und 1993. 371 und 417 S. DM 270,— und 298,—.

Vigiliae Christianae 48 (1994), 209-218, © E. J. Brill, Leiden

THECLA AND THE CHURCH FATHERS*

BY

LÉONIE HAYNE

In 1969 the Catholic Church decided to remove many names from its canon of saints. Among the exclusions was St. Thecla, who had enjoyed a very long and successful existence for someone whose origin was a work, *The Acts of Paul and Thecla*, denounced as early as the late second/early third century as a forgery. In recent years the apocryphal New Testament works and the role and importance of the women they depict (of whom Thecla is a prime example) have received considerable scholarly attention, with arguments over their origin and to what extent, if at all, they reflect real people and events.[1] It is not my intention to add another contribution to the numerous analyses of why Thecla and her adventures caught popular imagination, especially in the east. The twin emphases in the *Acta* on asceticism and the virginal heroine seem to me adequate explanation. This article has a different and more limited purpose: to see what use the church fathers made of Thecla and how, as a result, her official acceptance was ensured for seventeen centuries despite the fact that her biography never became part of the church canon.

The earliest patristic reaction we know of is that of Tertullian, who might have been expected to praise Thecla's determined virginity. Instead, he was completely hostile; she was depicted as teaching and baptising, leading women to imagine they could do the same. Tertullian was writing to combat a heretical woman who argued that baptism was unnecessary, and he was anxious to prove that Christians should be baptised, but only by those authorised. Obvously Thecla was as dangerous as his heretical opponent, so it was crucial for Tertullian to emphasise that the *Acta of Paul and Thecla*, in which her deplorable behaviour was recorded, were spurious, the author an Asia Minor priest dismissed for his forgery.[2]

If Tertullian hoped to consign Thecla and her adventures to oblivion he undeniably failed, even in Africa itself, for a generation later

Cyprian wrote of the devil baptising through a woman.[3] By the fourth century Thecla had become an exemplar of virginity for those church fathers who were anxious to promote asceticism. Yet in the west, the adulation can almost be regarded as perfunctory. Thecla is a name, rather than a person. This is particularly evident in the case of Ambrose, who of all churchmen should have been most enthusiastic, for the comparatively new and extremely large and expensive cathedral in the heart of Milan was dedicated to St. Thecla, the city's patron. He refers to it as simply the *basilica nova, hoc est intramurana, quae maior est* (in contradistinction to the basilica Portiana outside the walls),[4] but there is no reason to think it was not Thecla's church in his time. This basilica, which remained the cathedral of Milan until 1461, had naturally been the seat of Ambrose's predecessor, the Arian bishop Auxentius.

We can only speculate as to why Thecla became the patron saint. It is tempting to suggest she came west with Auxentius, the Cappadocian appointed to Milan in 355 from Alexandria. Krautheimer has suggested, however, that her cathedral was started between 345 and 350 under Constans and completed, perhaps hastily, in time for the Synod of Milan in 355.[5] Auxentius became bishop only after Dionysius' deposition at that Synod. It may be, however, that the dedication to Thecla was thanks to the new bishop. It certainly fits an eastern origin. If so, it helps to explain Ambrose's actions. He successfully defied an imperial order to surrender the basilica to the Arians, but his later building activities were surely linked to his desire for Catholic churches that had never been contaminated by heresy. Martyrs' relics were naturally needed, and his discovery in 386 of the bodies of Gervasius and Protasius, followed immediately by healing miracles, must have gone a long way to upstage Thecla's cathedral.[6] Ambrose in fact was buried with them in the church that later bore his name, not in the cathedral.

The three sermons Ambrose put together for his sister Marcellina under the title *De virginibus* were composed early (he says he was not yet three years a bishop[7]), and in them he gave Mary as an example of how to live, Thecla an example of how to die.[8] Ambrose also accepted at least part of the *Acta*, the lioness' defence of Thecla in the arena at Antioch.[9] He may well have reasoned as we know his disciple Augustine later did, that some of the apocryphal (i.e. secret) books contained parts that were true.[10] At the same time, however, it is significant that Ambrose's version differed from the original story and was more appropriate to his theme, for Thecla was saved by her virginity, not her

belief in Jesus. Did he change the story himself, or find it already changed?

Thecla is also discussed more briefly than not only Mary, which is understandable, but also a recent virgin from Antioch, whom Ambrose felt was perhaps a more realistic exemplar than the mother of the Lord and the disciple of Paul. It is Mary rather than Thecla who figures in his other treatises on virginity. There is a further point to consider. The first sermon, on virginity in general, was delivered on the day dedicated not to Thecla but to Agnes, allowing Ambrose to start with a lengthy eulogy of the child martyr.[11] In some ways the details of Agnes' martyrdom were as insecurely based as those of Thecla, perhaps even more insecurely, since Thecla had a fixed date and a lengthy biography. When Agnes died is unknown, but Diocletian's persecution is the *communis opinio* of modern scholars, and she became very popular in the fourth century, as witnesses the request of Constantius' sister Constantina to be buried near Agnes' new basilica and baptistry in Rome.[12] Yet when Damasus later wrote the lines which are now inscribed in that basilica, he was already dealing with tradition, not fact, for he begins *Fama refert*.[13] Ambrose was equally aware of the lack of certainty: *traditur*..., and in this sermon he follows a different tradition, having Agnes beheaded, not burnt.[14] In short, Agnes was almost as apocryphal a virgin martyr as Thecla (her name, connected with chastity, does not inspire confidence), but it is she who holds pride of place in Ambrose's sermons. Ambrose became so well known for his devotion to Agnes that a Hymn and Life of the saint were attributed to him.[15] It is tempting to suggest he was promoting Agnes as a rival virgin/martyr, for in a letter written in 386 he gives Thecla, Agnes and Pelagia as examples of martyrs who were contemptuous of death, (and Pelagia is given fuller treatment) and in another sermon preached on Agnes' day she is compared to Thecla, on this occasion being burnt to death.[16] In short, Thecla could not possibly be ignored by the bishop of Milan, but she does not stand alone in the centre of the stage.

For Jerome also, Thecla was little more than a name. In 384 he told Eustochium that among the rewards for her ascetic life was the fact that Thecla would be there in heaven to greet her, together with Mary and the Bridegroom Himself.[17] However, he rejected the story of the lion baptised by Paul that he claimed, quoting Tertullian, was in the *Acta*.[18] Thirty years later it is not Thecla but Agnes whom he used in a more practical way: to encourage Demetrias to emulate her victory over both

her youth and the tyrant (again unfortunately anonymous).[19] So too Augustine. In one of his anti-Manichaean tracts in 398 he used Thecla simply to rebut Faustus' criticism of Paul and his teachings on marriage; in another work, dated 401, her name exemplified virginity, that of Crispina marriage.[20] However, in a sermon, preached on the anniversary of the martyrdom of bishop Fructuosus and two deacons, it is Agnes who exemplified the superiority of Christian martyrs over pagan gods and heros such as Hercules, and in another sermon Agnes replaces Thecla as the symbol for virginity.[21]

Technically, of course, Thecla was not a martyr, since she had escaped death at the hands of her persecutors, but that never worried her earlier devotees. For them she was the female protomartyr to be set beside the male Stephen. In Asia Minor, in sharp contrast to the rather perfunctory use of her name in the west, praise of Thecla was wholehearted. In the early fourth century Eusebius might list the *Acta* among the apocryphal books of the Bible,[22] but Methodius in the same period made Thecla the major character in his *Symposium*. Her philosophic argument in favour of virginity is longer than any of the other speeches (very much longer than most of them) and not surprisingly she is awarded the prize by Arete and then leads the virgins in a hymn to the Bridegroom.[23] The other virgins mostly have methaphorical names and are surely fictitious characters. Thecla is certainly not, for Arete refers to her instruction by Paul, and Thecla herself mentions the high points of her life.[24] It is interesting to consider whether Methodius was aware of Tertullian's criticisms, for Thecla includes in her spech a list of heretics and a lengthy criticism of astrology, and it is hard to see the relevance for virginity.[25] Methodius may have been wanting to reassert her orthodoxy — perhaps also, since he opposed Origen, to show what he considered the proper use of philosophy.

Thecla's cult was naturally centred in Asia Minor, and by the fourth century Seleucia was famous as Thecla's holy city, the site of the cave in which she lived after her adventures and the focus for pilgrimage. We have a good description of what it was like at the time from Egeria, who detourned in her travels to visit the sanctuary, where she heard read the entire Acts of Thecla.[26] It was to the convent in Seleucia that Gregory of Nazianzus withdrew for four years after his father's death in 374, to lick his wounds over his detested appointment as bishop of Sasina. In this scholar Thecla is once again associated with orthodoxy, for Gregory contrasts Seleucia's past glory and her more recent shame, when

Seleucia and Constantinople were the sites of councils dominated by Arians.[27] In other works, Gregory lists details of Thecla's life matter-of-factly, for they were obviously well known. God saved her from fire and wild beasts, from a tyrannical fiancé and an even more cruel mother, and Gregory names her at the end of a list of those who fought for Christ: John, Peter, Paul, James, Stephen, Luke and Andrew—illustrious company indeed.[28] Thecla's fame was thus as martyr rather than virgin.

Gregory of Nyssa's emphasis is slightly different. He recorded that before his sister Macrina's birth his mother was visited by Thecla, and the child was privately called Thecla as a result. But, added Gregory, the vision was to guide Macrina to a way of life, not a name, clearly a life of virginity, despite the fact that Thecla is described only as martyr, not virgin.[29] There was obviously no need for him to mention any details of her life in explanation.

For these Cappadocian fathers Thecla was worthy of the highest praise, so it is not surprising that it was the east that produced the expanded Life and Miracles that have been the focus of detailed studies by French scholars. In an edition, translation and commentary of all the manuscripts, Dagron demonstrated that the two works are the product not of the fifth century bishop Basil of Seleucia, as was long accepted, but of an unknown priest excommunicated by Basil.[30] In Dagron's words, not a minor work of a great writer, but a major work of a lesser one.[31] What is particularly interesting about the *Life*, and its most obvious difference from the second century *Acta*, is the emphasis on Nicene orthodoxy. Admittedly there are details that would have horrified Tertullian. The Prologue introduces Thecla as apostle and martyr, there are lengthy speeches in which she baptises herself (ch. 29), and Paul then commissions her by accepting her as an evangelist and apostle who must go and convert others. She passes through Iconium to settle in Seleucia, where she instructs, baptises and enrols people in Christ's army (chs. 26 and 28).

There is nothing heterodox about her faith, however. After being saved from her first ordeal by fire, she meets Paul and thanks God for her deliverance and for Paul, σωτῆρα καὶ διδάσκαλον, who has taught her, among other things, of the Trinity (ch. 13); after her second deliverance, she again meets Paul and recites what he has taught her in a creed which includes ὁμοούσιον καὶ Τριάδα (ch. 26). The *Life* ends with a rhetorical flourish, that after such a career it is hardly surprising Thecla did not

die, God opening the earth to receive her living body.[32] Even after her departure from this world she still supports orthodoxy, for in the *Miracles* she foils the attempt of Symposium, Arian bishop of Seleucia, to destroy an inscription proclaiming the Trinity and homoousios, and she baptises a recalcitrant pagan, Hypsistios, making him confess his belief in the same Trinity, and, incidentally, in Mary Theotokos.[33]

Paul also represents orthodoxy in his speeches. That before the proconsul Kestillios in Iconium (ch. 7) is the traditional attack on paganism followed by a creed praising the Trinity ἡ ἄχτιστος καὶ ὁμοούσιος θεότης (7.45) and actually ends with a defence of marriage (7.60). Dagron, who argued that the *Life and Miracles* were composed about the time of the Council of Chalcedon, surprisingly says that the works "ne contiennent pas un seul écho des querelles christologiques".[34] This conclusion can hardly be maintained. The author was clearly emphasising his orthodoxy, which would also contrast with the vacillating behaviour of Basil.

That Thecla could be used in the fifth century as a symbol for not merely virginity and martyrdom but also orthodoxy is clear from the account in Evagrius of the behaviour of the emperor Zeno not long afterwards. Deposed by his mother-in-law Verina in 475, Zeno fled to his native Isauria and, we are told, saw in a vision the protomartyr Thecla who promised him his throne.[35] When he regained power he consequently built a lavish sanctuary over the cave at Seleucia. Zeno, whose character Evagrius describes as remarkably unattractive, was also unpopular because he was an Isaurian.[36] Moreover the struggle with Verina's brother Basiliscus, who had seized power, inevitably involved the question of orthodoxy and the decision of Chalcedon, which Basiliscus rejected. Other sources do not mention Thecla, explaining that Zeno was able to triumph because Basiliscus became unpopular for a variety of reasons (only partly religious) and his magister militum Armatus, Verina's nephew, deserted to Zeno.[37] Modern writers similarly neglect Thecla in their accounts of Zeno's reign. Where did Evagrius derive his story? He's a writer fond of legends (the O.C.D. rather delightfully describes him as credulous but honest) and it may well be that Zeno publicised the story. His devotion to Thecla was obviously real, and can be explained by his natural desire to gather as much support as possible. What better way than to claim the approval of a popular saint who was renowned for her devotion not only to Isauria but also to Nicene orthodoxy?[38]

There is no need to trace Thecla's cult throughout the late Roman and

Byzantine world.[39] Enough has been said, I hope, to make it clear that for the church fathers Thecla was an exemplar to be used in particular to encourage women ascetics. In most cases her name was sufficient. A description of her life was unnecessary, for it was apparently as well known as that of Mary, with whom she is often linked. Yet the *Acta* telling of her life remained outside the canon, listed among the apocryphal works in the *Decretum Gelasianum* of the late fifth or early sixth century. How then to explain Thecla's success, which is in striking contrast to other apocryphal heroines such as Mygdonia? There is no reason to think that early Christians regarded Thecla as more real than Mygdonia, and the *Acta of Paul and Thecla* are equally encratistic. Mygdonia, however, had the misfortune to feature in a book, the *Acts of Thomas*, that was identified with Gnosticism, and could therefore never be accepted by the church fathers. This fate might have befallen Thecla, if Tertullian had had his way. Thecla, however, had great popular appeal, and so we find the church fathers, who may have felt they had no option, accepting Thecla but stressing her orthodoxy. Methodius has her criticise Gnostics, and reminds his readers she was taught by Paul (apparently a safer teacher than Thomas). Ambrose likewise mentions Paul as her teacher. The fully developed orthodox picture is seen in the fifth century *Life and Miracles*, where Thecla consistently argues for Nicene Christology. A combination of popular appeal and orthodoxy was obviously irresistible, especially in an age when virginity and asceticism was the way to achieve first-class honours in Christianity.[40]

The church fathers of the fourth century were not averse to accepting popular ideology while retaining grave doubts about the apocryphal base (the perpetual virginity of Mary is an obvious example). It took until the twentieth century for the western church to decide Thecla really needed better accreditation.

NOTES

* A draft of this article was read at a staff seminar at Sydney University. I am grateful to my colleagues for their helpful suggestions and comments.

[1] W.M. Ramsay, *The church in the Roman Empire*, 1893, ch. 16 argued for a core of truth in Thecla's story underlying the layers of asceticism and miracles. More recently the debate has concerned whether the apocryphal *Acta* have a literary basis (a Christian version of the Hellenistic novels) or oral (folk lore). The scholarship is vast. See, for example, D.R. MacDonald, *The legend and the apostle*, 1983 and V. Burrus, *Chastity as autonomy. Women in the stories of apocryphal Acts*, 1987, for the folk lore argument; T. Hägg, *The*

novel in antiquity, 1983 and A.G. Elliot, *Roads to Paradise*, 1987, for literary. S.L. Davies, *The revolt of the widows: the social world of the Apocryphal Acts*, 1980, argues for literary composition by women. A review article of MacDonald, Burrus and Davies was published by J.D. Kaestli, "Fiction litteraire et réalité sociale", *Apocrypha. La fable apocryphe*, 1990, 279-302. The most recent discussion of which I am aware is by A. Cameron, *Christianity and the rhetoric of empire*, 1991, ch. 3.

[2] Tert. *de bapt.* 17.5. See also *de virg. vel.* 9 for criticism of virgins performing priestly duties.

[3] Cyprian *Ep.* 75.11.

[4] Ambrose *Ep.* 1.20.1.

[5] R. Krautheimer, *Three Christian capitals*, 1982, p. 77 on the grounds that the numbers present, given by Socrates *H.E.* 2.36 and Sozomen *H.E.* 4.9, necessitated a very large building.

[6] Ambrose *Ep.* 22; Aug. *C.D.* 22.8 2; *Conf.* 9.7; Pontius *Vita Amb.* 14.

[7] Ambrose *de virginibus* 2.39.

[8] *ibid* 2.19-21: *ergo Sancta Maria disciplinam vitae informet, Thecla doceat immolari.*

[9] *ibid; Ep.* 63.34. Thecla with lions became common in iconography. See also *de virginitate* 40 for the importance of Thecla's *virtus* (*At certe Theclam non senectus, sed virtus probavit.*).

[10] Aug. *C.D.* 15.23.4.

[11] Ambrose *de virginibus* 1.5-9 and 1.19.

[12] *Liber pontificalis*, Silvester 42 xxiii where it is stated that Constantine built the basilica at Constantina's request. Constantina's devotion to Agnes is explained in the *Passio Sanctae Constantinae (Acta Sanctorum)*. See also *I.C.U.R.* (ed. G.B. de Rossi) 2.1.44-45.

[13] *I.C.U.R.* 45 for inscription and discussion. To add to uncertainty, there are two versions of the first line.

[14] Ambrose *de virginibus* 1.7. Prudentius also has her beheaded (*Peristephanon* XIV). The seventh century mosaic in the basilica suggests burning (E. Oakeshott, *The Mosaics of Rome*, 1967, 148).

[15] A.G. Walpole, *Early Latin Hymns*, 1922 (Ambrose Hymn 9, 69-77); Migne P.L. 17.813ff.

[16] Ambrose *Ep.* 37.36; *Sermon* 48.10 (Migne 17, 728A): *Agnem sicut Theclam flammarum globos evasisse cognoscis.* Agnes is also mentioned in *Off. min.* 1.41.204.

[17] Jerome *Ep.* 22.41. Eustochium would also be greeted by chaste wives and widows generally.

[18] Jerome *de vir. ill.* 7 This incident is not in the *Acts of Paul and Thecla*, but they are only a part of the fuller *Acts of Paul.*

[19] Jerome *Ep.* 130, 5.

[20] Aug. *contra Faus.* 30.4; *sancta virg.* 1.44.

[21] Aug. *Serm.* 273.6 (*de sanctis*) and 354.5 (Crispina still exemplified marriage). The dates unfortunately cannot be ascertained.

[22] Eus. *H.E.* 3.5 and 3.25.4.

[23] P. Brown, *The body and society*, 1988, 184 describes Thecla as taking Socrates' role. For an analysis of the work see H. Musurillo, *St. Methodius, The Symposium, a treatise on chastity*, 1958.

[24] Meth. *Symp.* Logos 8, Prelude and Hymn 3-5. Musurillo considers that the other

virgins may be real people, living with Methodius' patroness (*op. cit.* 11 and 174, n. 23). Perhaps, but Arete is described as the daughter of Philosophy (Prelude), which surely precludes reality.

[25] Meth. *Symp.* Logos 8.10 and 14-16.

[26] Egeria, *Itin.* 23.1-6. See also A.J. Festugière, *Collection grecque de miracles: sainte Thècle, saints Cosme et Damien, saints Cyr et Jean, saint Georges*, 1971, Miracle XVIII (no. 33 in G. Dagron, *Vie et miracles de sainte Thècle*, 1978). For a modern description see J. Wilkinson, *Egeria's travels to the Holy Land*, rev. ed. 1981, note I, 288-292.

[27] Greg. Naz. *de vita sua*, lines 545-549. It was the city τῆς ἁγίας καὶ καλλιπαρθένου Θέκλης (*Or.* 21: *in laud. Ath.*22).

[28] Greg. Naz. *Praec. ad virg.* 190; *exh. ad virg.* 87; *Or.* 24 (*in laud. Cyp.*) 10; *Or.* 4 (*contra Iul.* 1) 69.

[29] Greg. Nyssa *Vita Mac.* 961-2 Migne P.G. 46. She is the archetypal virgin in *Hom.* 14 (*in Cant.* 1067-1068 Migne P.G. 44).

[30] G. Dagron, "L'auteur des Actes et des miracles de sainte Thècle", *Anal. Boll.* 92, 1974, 5-11; *Vie et miracles*, 1978. The major plank in his argument was the previously unedited Miracle 12 (in his edition) describing the author's conflict with Basil. For an earlier discussion of the miracles see H. Delehaye, "Les recueils antiques de miracles des saints", *Anal. Boll.* 43, 1925, 49-57; for a translation and commentary of a shorter collection, see A.J. Festugière, *op. cit.* Both these scholars accepted Basil as the author..

[31] Dagron, *Vie et miracles* 13.

[32] Life ch. 28. There is no mention of the alternative ending to the second century *Acta*, that she died in Rome and was buried near Paul. There is a further variant to Thecla's end, a fragment which Aubineau has identified as the conclusion to the panegyric attributed to John Chrysostom, in which Thecla, faced with capture, became invisible and joined her heavenly fiancé Jesus. This fragment is surprisingly moderate in its plea for virtue. All are urged to be chaste, in whatever estate they are, whether wife, widow or virgin. There is no suggestion that virginity is better. See M. Aubineau, "Le panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome: la fin retrouvée d'un texte inutilé", *Anal. Boll.* 93, 1975, 349-362.

[33] Miracles 10 and 14, neither of which was in Festugière's edition.

[34] Dagron, *Anal. Boll.* 1974, 11.

[35] Evagrius *H.E.* 3.8.

[36] *ibid* 3.1. John Lydus *de mag.* 3.45 also describes Zeno harshly—he is in particular cowardly.

[37] See in particular Malalas 13.1-5; Candidus and Malchus frags. 9-13 (in R.C. Blockley, *The fragments of the classicising historians of the later Roman empire*, vol. 2, 1983); Procopius *Hist.* 3.7.8. In the *Life of St. Daniel the Stylite* (E. Dawes and N.H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, 1984) and *Chronicon Paschale (Zeno)* (trans. Michael Whitby and Mary Witby, 94-97) it is Daniel who prophesies victory for Zeno (ch. 68) and forces Basiliscus to recant and become orthodox (ch. 83). The role of Armatus is not mentioned. E.W. Brooks, "The emperor Zeno and the Isaurians", *E.H.R.*, 8, 1893, 209-238 is still worth reading for Zeno's reign in general. More recently, see A.H.M. Jones, *The later Roman Empire*, 1964, 224-230.

[38] For an argument that Zeno's later building activities in Isauria reflect the desire for compromise set out in his Henotikon see M. Gough, "The emperor Zeno and some Cilician churches", *A.S.*, 22, 1972, 199-212.

[39] There is a discussion of later panegyrics and allusions to Thecla in Aubineau, *Anal. Boll.* 1975, 356-363.

[40] R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 1987, 336.

The University of *Sydney*, N.S.W. 2006 Australia

Vigiliae Christianae 48 (1994), 219-234, © E. J. Brill, Leiden

ALCESTIS AND HERCULES IN THE CATACOMB OF VIA LATINA[1]

BY

BEVERLY BERG

A number of non-scriptural subjects are depicted in the fourth century catacomb of Via Latina. Philosophers grace the walls and ceiling of one section, and Ferrua, the excavator of the catacomb, has identified puzzling paintings in two burial alcoves as Tellus, a personification of the fruitful earth, and a medicine lesson.[2] Yet it is only in the penultimate chamber, N, and the final chamber, O, that cult figures from the pagan world indubitably appear. The demi-god Hercules dominates cubiculum N, and in one panel appears clasping the arm of Minerva, while in the corridor leading to O Ceres and Proserpina stand guard. Since O, which was designed for a single burial, also contains scriptural scenes, and thus presumably had a Christian occupant, it is around the decorations of cubiculum N that controversy has centered.

All the figure paintings of cubiculum N depict scenes from the story of Alcestis and the labors of Hercules (figures 1-6).[3] Both tales had been widely utilized in pagan funerary monuments. Why, in the predominantly Judeo-Christian decor of the catacomb of Via Latina, have Hercules and Alcestis intruded, following the story of Jonah in cubiculum M and preceding the raising of Lazarus in cubiculum O?[4] The question, as defined in an article by Engemann treating the controversy, has centered on the religion of the occupants of chamber N—were they pagan or Christian?[5] Ferrua supposed that an extended family commissioned the decorations of the final sequence of rooms in the catacomb, and that while some members of the family were Christian, others were pagan, and thus chose pagan themes to decorate their own burial chamber, N.[6] Fink, on the other hand, argued that the messages of the Hercules and Alcestis paintings harmonized with the Judeo-Christian spirit of the other cubicula, and "educated Christians are here undoubtedly in evidence."[7]

These viewpoints, I believe, need not conflict, if we bear in mind that

the cubiculum gives evidence about at least two people, the patron who commissioned the decoration of chamber N, and the artist who executed the paintings. In this study I will attempt to distinguish the role of the patron from that of the painter, assigning to the patron the initial choice of pagan subjects, and to the painter the desire to align this material with Judeo-Christian artistic themes. This may suggest that the patron was pagan and the painter Christian, but I do not believe that certainty concerning the religious affiliation of either party is possible to attain. The patron tolerated the Judeo-Christian ambiance of the adjacent cubicula, while the painter did not consider pagan cult images an abomination.[8]

Within the cubiculum there is absolutely no evidence of Christian worship, but the appearance of Hercules need not indicate that he was the object of the patron's devotion. Hercules, in my analysis, is present first because he resurrected Alcestis, and the patron wished to make a statement about the reunion of man and wife beyond death, and second because the painter found the theme of Hercules' labors artistically fruitful. Hercules graces no other known Christian catacomb, but his presence here is hardly more discordant than that of Orpheus in Christian contexts.[9] Both were demi-gods in origin, who like Christ had visited the land of the dead.

The paintings were executed in a period when paganism and Christianity sometimes clashed in the imperial court and the Roman senate house—the period of Julian's apostasy and the first removal and restoration of the statue of Victory.[10] The decorations of cubiculum N, however, tell us that in two areas, that of figure painting and of beliefs about the hereafter, the pagan and Christian traditions could open into each other just as the cubicula depicting Jonah, Hercules, and Christ raising Lazarus open into one another.[11] There is certainly no evidence here for any syncretistic cult, but the separation in worship of Hercules and Christ did not preclude parallelism in funerary art[12] or in hopes for the survival of the dead. Fourth century Romans could be ignorant neither of the deeds of Hercules nor of Christ. Neither patron nor painter may have received Christian baptism, yet both were at home in an increasingly Christianized world.

The decoration of the tomb chamber was chosen to celebrate the devotion of a wife to her spouse and to display the painter's artistry, rather than to make a statement about the divinity, Christian or pagan. Rather than hypothesize about the religious affiliations of the

occupants, this study will explore the attitudes of the patron toward death and the hereafter, and the artist's ability to create a balanced harmony which links the paintings of N both with one another and with paintings in adjacent chambers.

Cubiculum N is a richly decorated chamber, whose charms include red corner pillars, false marbling, painted peacocks and goats, and on the ceiling cupids reaping. The chamber has two arcosolia, each designed for a double burial. Each arcosolium contains three major figure scenes, disposed in a semicircular lunette and flanking panels.[13] All six of these scenes appear to be by the hand of a single artist, but the scenes in the right arcosolium are on the whole more successful. These three righthand scenes (to which I will return later) are easily identifiable illustrations of the legends of Alcestis and Hercules, based rather closely on pagan prototypes. They form a carefully balanced compositional unit, and are thematically linked with paintings in the adjacent cubicula. All of these characteristics lead me to believe that in his work on the right arcosolium the painter was following his artistic bent largely unconstrained by any overriding demands of the patron.

The case is otherwise for the scenes of the left arcosolium, which I believe were painted first. These scenes are more original, but somewhat awkward, and do not form such a tightly knit unit, either compositionally or thematically, as those of the righthand arcosolium. The painter's lesser success on the left I would explain by the constraints imposed upon him by his patron. While some cubicula in the Via Latina catacomb (B or M, for example) are painted with a medley of scriptural scenes that would be appropriate for any Christian client, chamber N with its mythological scenes must have constituted a special order. The unusual precautions taken in sealing the innermost tomb cavity of the left arcosolium against violation indicate the personal intervention of the patron in choosing the manner of burial.

The scene in the lefthand lunette of Admetus on his sickbed (fig. 1) was specifically ordered, I believe, by the patron rather than chosen by the artist. For normally the legend of Alcestis is used to commemorate the death of a woman, both on sarcophagi and in a pagan catacomb burial.[14] The central scene on the sarcophagi presents Alcestis on her deathbed. On a coffin from St. Aignan dedicated by the deceased woman's mother, special prominence is given in this scene to the grief of Alcestis' parents.[15] On the other hand, a sarcophagus from Ostia dedicated by a bereaved husband emphasizes the role of Admetus in its

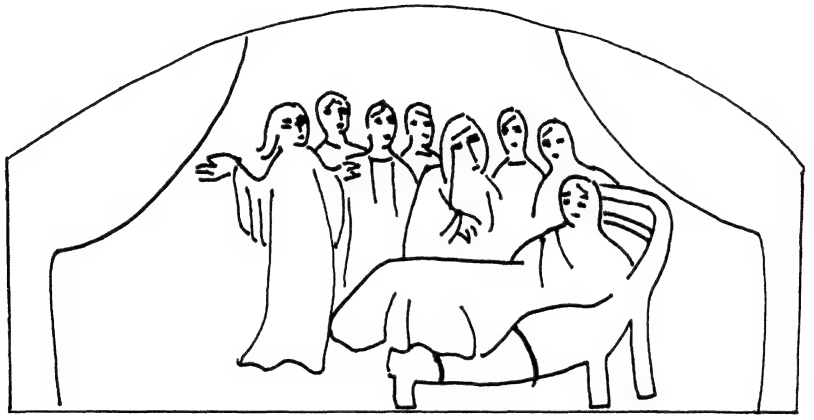


Fig. 1. Catacomb of Via Latina, cubiculum N. Left arcosolium, central lunette. Admetus on his sickbed listens to the vow of Alcestis; five men and one woman lament.

sculpted scenes.[16] In the Via Latina cubiculum the lefthand central lunette depicts a man lying on his sickbed, while a woman solicitously bends over him and six other figures lament. Clearly it portrays the last moments of the man buried beneath, and so would have been commissioned by the bereaved widow, who intended that her own body would one day lie beside that of her husband, the arcosolium being designed for two occupants. Taken in conjuction with the opposite lunette illustrating Alcestis' return from the dead, the left lunette can also be identified as a portrayal of the legendary Admetus stricken with a fatal illness, at the moment when his wife Alcestis tells him of her willingness to die in his place.[17] The wifely figure is given great prominence, standing in the center over Admetus' bed and somewhat bulkier than the other mourners. The Roman husband could not escape death like Admetus, but the patron here commemorates her own loyalty during her husband's illness—she too would have sacrificed life itself to save him. Viewed in this way, the initial motivation for depicting the legends of Alcestis and Hercules sprang not from any devotion to the cult of Hercules but from a woman's devotion to her husband.[18]

The painting of Admetus on his sickbed is flanked by a panel showing Hercules and Minerva clasping one another by the forearm (fig. 2). The pose, which is rare for Hercules and Minerva, is based on the scene of *dextrarum iunctio* depicted on both pagan and early Christian sar-

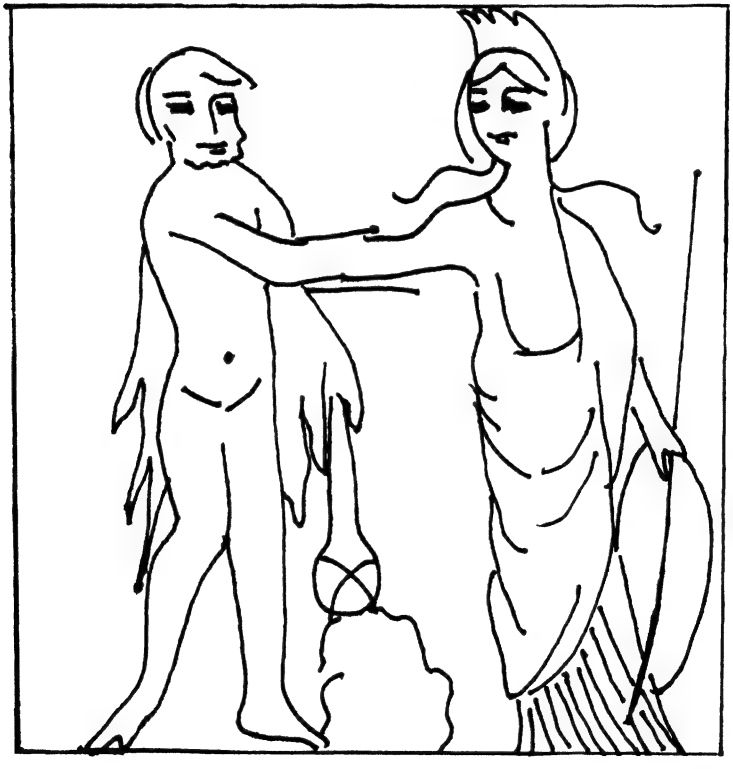


Fig. 2. Catacomb of Via Latina, cubiculum N. Left arcosolium, left panel. Hercules and Minerva, *dextrarum iunctio*.

cophagi.[19] This handclasp between man and wife is a symbol of their loyalty in the face of death, and harks back also to their marriage vows. Although adopted by sculptors for Christian sarcophagi, the scene is unknown in catacomb art, in which depiction of the deceased in any except the orant pose is somewhat rare.[20] The painter of cubiculum N has avoided portraying the deceased directly, but by posing Minerva and Hercules in the stance of a devoted couple he has created an emblem of the support between man and woman.[21] Just as the adjacent lunette focuses attention on wifely fidelity, so this panel suggests allusively the bond between the deceased couple. The choice of Minerva may also indicate that the patron prided herself on her learning. Athena plays no role in Euripides' *Alcestis*, but was Hercules' helper in his canonical labors.

It is interesting to compare these scenes of fidelity between man and woman to the decorations of a burial alcove, also designed for a couple, on the lefthand side of chamber I of Via Latina.[22] The central lunette of this arcosolium shows the risen Christ seated in majesty between Peter and Paul. Flanking panels portray a male orant on one side, a female orant on the other. These frontal figures, their hands raised in worship, represent the deceased. Two more panels depict scenes from the Old Testament. In one, Moses removes his sandals in the presence of the Lord. The other illustrates a passage from *Job* (19,17), "I am repulsive to my wife." Job's wife extends a piece of bread on a spit toward him while turning away her head and holding her nose at the stench of his loathsome disease.

In this alcove the central focus is on the divinity rather than the deceased. The orants are separated by the lunette from one another, alone before the majesty of God. Moses suggests the quality of humility before God. Job and his wife may represent loyalty in adversity, but certainly not marital happiness. In cubiculum N the artist, using pagan myth and the *dextrarum iunctio* pose, has been able to place the emphasis on marital fidelity, a theme which had not been developed in the scriptural artistic repertory. The figures of the devoted Alcestis and her husband are central to the left lunette, and the depiction of Minerva and Hercules reinforce the message. In the right lunette Alcestis has passed through death to find her husband, while in the alcove of I the deceased couple have found God rather than each other beyond death.

While two of the three scenes in the left arcosolium of N were chosen for their portrayal of fidelity, the third panel shows Hercules with an opponent (fig. 3). Artistically the scene balances that of Hercules and Minerva clasping one another's arms, in that here Hercules holds the hand of his fallen enemy. This opponent has been variously identified. Schumacher and Fink both chose enemies whom Hercules must lift from the ground to kill, Antaeus and Alcyoneus.[23] Hercules, however, does not appear to be straining in order to toss his opponent, but rather to be lifting his club in sign of victory with one hand, and graciously extending his other to his foe, who is no longer in danger of his life. Death is the one major opponent of Hercules whom he did not kill—no man can slay death. I would identify Hercules' opponent here as Death.[24] The artist has portrayed the victory and pact by which Hercules released Alcestis from the power of Death. The painting is closely connected to the opposite lunette in which Hercules reunites Alcestis

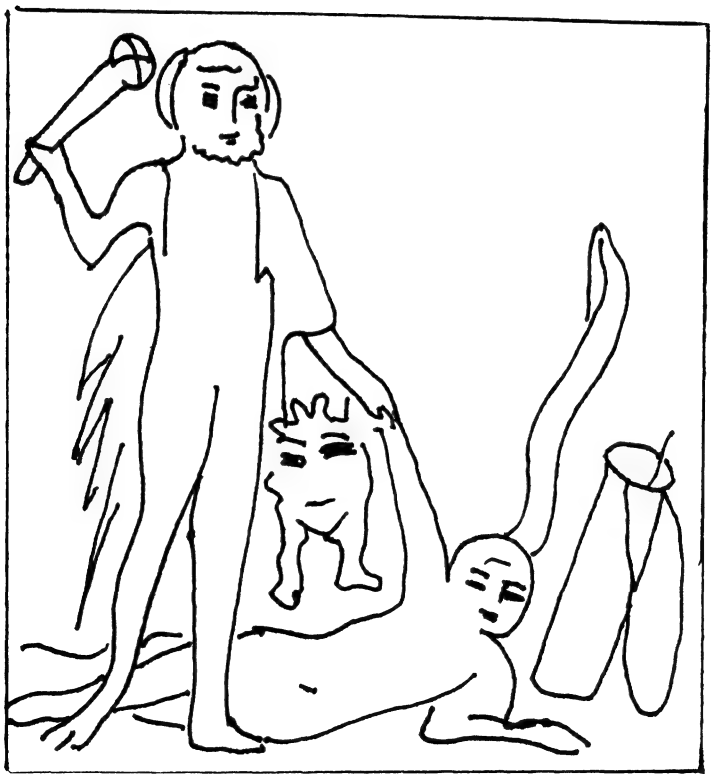


Fig. 3. Catacomb of Via Latina, cubiculum N. Left arcosolium, right panel. Hercules triumphs over Death.

and Admetus, for in Euripides' play *Alcestis* it is when presenting the risen wife to her husband that Hercules explains he ambushed Death "beside the very tomb, seizing him with my hands."[25] The bow and quiver which are depicted beside Death are perhaps a learned reference to a passage in the *Iliad*, in which Dione tells Aphrodite that Hercules once wounded Hades with an arrow.[26]

The scene of Hercules' victory over Death is not particularly successful. It is awkward, and has caused confusion of interpretation. The same artist has achieved much greater success with the paintings of the right arcosolium, for which he has chosen scenes familiar from pagan prototypes depicting Hercules' labors and the return of Alcestis from the dead to Admetus. The reunion of Alcestis and Admetus appears

both on Greek and Roman pagan funerary monuments, signifying that the deceased hopes to overcome the estrangement caused by death.[27] In cubiculum N the scene of lamentation and parting of the left lunette is balanced by the scene of resurrection and reunion on the right (fig. 4). The implied parallel between the story of Admetus and Alcestis and of the deceased couple is not, of course, exact. Admetus avoided death, while Alcestis passed through death to rejoin her husband in this earthly life. When the lunette paintings are interpreted as scenes from the life of the deceased couple, the husband on the left approaches death, and the reunion on the right will take place not on earth but in the beyond. Nonetheless the prototype developed for the Alcestis legend in the pagan funerary tradition was far more suitable for conveying the notion of the reunion of the couple in the afterlife than any image in the scriptural repertory of fourth century painters.

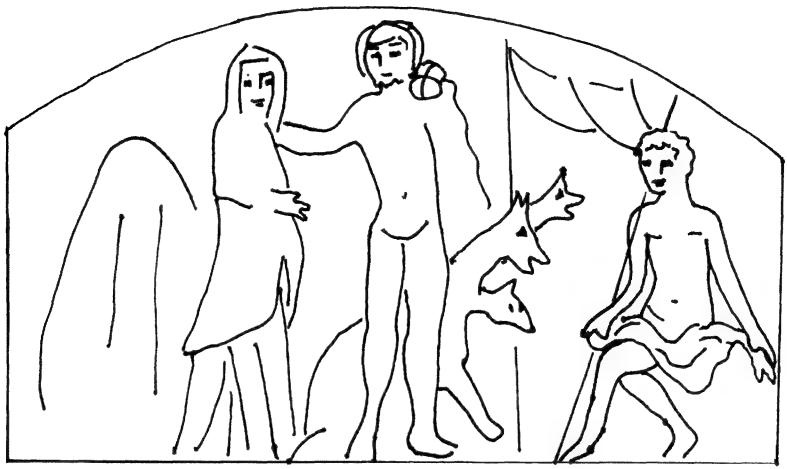


Fig. 4. Catacomb of Via Latina, cubiculum N. Right arcosolium, central lunette. Hercules with Cerberus brings Alcestis from the mouth of the underworld to Admetus before the palace.

The reunion of Alcestis and Admetus is lively and well-composed, the artist's most successful scene. His treatment is based on depictions of Alcestis' return on pagan monuments.[28] Rather comically, the artist of cubiculum N has added Cerberus to the scene.[29] Hercules, with Cerberus well in hand, is at the center of the lunette, Alcestis and

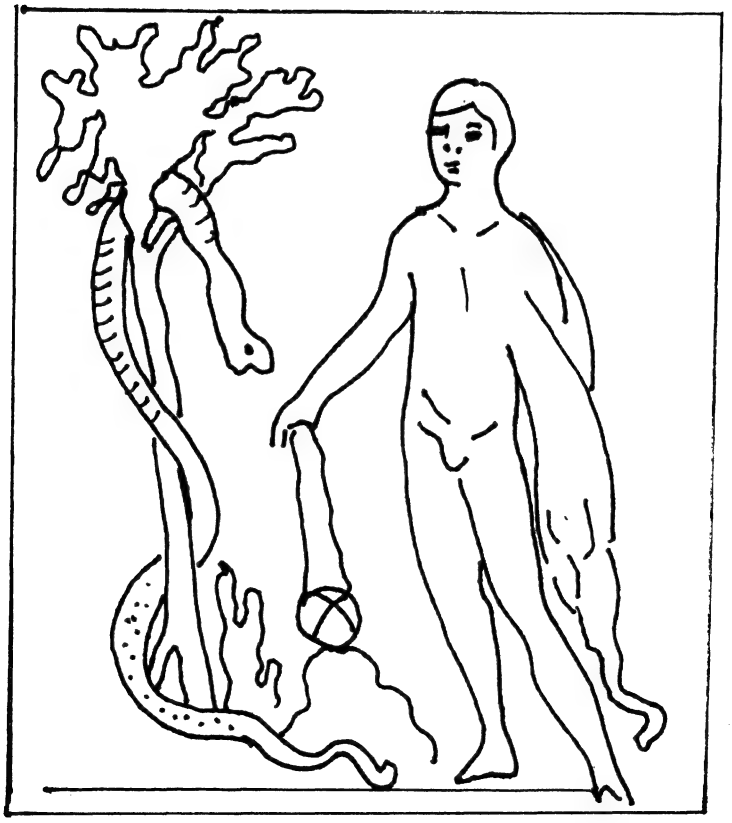


Fig. 5. Catacomb of Via Latina, cubiculum N. Right arcosolium, right panel. Hercules and the dragon of the Hesperides.

Admetus on either side. Admetus sits before the yellow curtains of his home—these curtains appear also in the left lunette. Behind Alcestis is the mouth of a rocky cavern, suggesting that the land of the dead from which she arises is an underground place like the catacomb itself.

Hercules and Cerberus can also be seen as the center of the larger triadic unit of the three figure paintings of the right arcosolium of N. Just as Hercules dominates Cerberus, symbol of death, in the lunette, so in the two flanking panels he faces dangerous serpents, rather passively confronting the dragon of the Hesperides on the right (fig. 5), and actively battling the Hydra on the left (fig. 6). The artist is in his element here. Although the original patron of cubiculum N will have

Fig. 6. Catacomb of Via Latina, cubiculum N. Right arcosolium, left panel. Hercules overcomes the Hydra.

specified that a reunion lunette on the right balance the lamentation lunette on the left, the right arcosolium was designed to hold eventually the remains of a second pair of occupants, and the artist seems to have completed the decorations according to his own fancy, using his painterly sense of composition to the full. As with the scene of Alcestis' return, the two renditions of Hercules' labors are inspired by sarcophagi reliefs.

Our artist was not the first to think of combining the story of Alcestis with Hercules' canonical labors. The Velletri sarcophagus gives the sequence of Hercules' twelve labors on the sides and back of the chest, while the stories of three who returned from Hades, Alcestis, Pro-

tesilaos and Proserpina, are depicted on the front.[30] A provincial sarcophagus from Yugoslavia presents three scenes across its front. From left to right we see Hercules abducting Cerberus, rescuing Alcestis, and visiting the garden of the Hesperides.[31] Thus the sculptor flanks the story of Alcestis with Hercules' final two labors, which both also convey the idea of triumph over death.

The Via Latina painter also wished to group his subjects around the idea of mastering death, but he has merged Cerberus into the Alcestis scene and added the battle of Hercules and the Hydra, one of the hero's earliest labors, on the left. This grouping gives the adventures an increased significance. The serpentine nature of Hercules' opponents, Hydra and dragon, is emphasized, and a parallel is created between them and Cerberus, symbol of death. This ties in nicely with the legend of Admetus, for according to Apollodorus Admetus saw a room full of serpents as a portent of the death sentence alotted him.[32]

The prominence of the serpents and their conjunction with the hellish Cerberus must also be related, as Fink has pointed out, to the role of the serpent in *Genesis*.[33] Our artist can not have been ignorant of the story of Adam and Eve, for he was a member of a workshop which regularly illustrated Scripture. The cubiculum N paintings are very similar in style to the paintings of the adjacent chambers with their Judeo-Christian iconography, and clearly come from the same workshop, if not the same hand.[34] The seated Admetus in the right lunette of N is particularly close to the irate Jonah in M, and the painting of Hercules battling the Hydra is reminiscent of Samson and the lions in L.[35] While the choices made by the patron of N of themes of fidelity and resurrection need not indicate any awareness of Christianity, it is otherwise for the artist. He could hardly paint serpents without thinking of Adam and Eve, who appear in the adjacent cubiculum, M,[36] beside a tree draped with a serpent, very similar to the serpent and tree of the Hesperides in N.

The origin of this serpent-draped tree is pagan, and it appears as early as the classical Greek period in depictions of the garden of the Hesperides.[37] Later artists adapted the prototype for the biblical tree of knowledge. By choosing to place the labor of the apples of the Hesperides in N the artist opposes Hercules' triumph over the dragon to Adam and Eve's loss of eternal life. Hercules gains immortal fruit just as he overcomes death in the adjacent lunette by rescuing Alcestis and taming the hellhound. The message is then reinforced by coupling

the Hesperides labor with the labor of the Hydra. Yet I do not believe that any Christianization of the Hercules figure was intended by the painter. A parallel between the hero's actions and Christ's grace is suggested, but there is no identification of their persons. The painter is thinking not as a worshipper but as an artist. It was his patron who initially specified that he depict the story of Alcestis, which involved Hercules. When the painter came to complete the right arcosolium his strong sense of thematic balance and continuity led him to add the two labors of the Hydra and of the Hesperides, which would not only compliment the lunette they flank, but also echo the Adam and Eve panel in cubiculum M. His message is one of hope for the deceased rather than of veneration for Hercules.

Fink has well suggested that the scene in the final chamber of the catacomb, 0, of the raising of Lazarus, was chosen as a Christian restatement of the message of triumph over death presented in cubiculum N through the return of Alcestis.[38] The painter (or painters) of cubiculum O has presented an artistic medley which serves as a summation of the pictorial material of the entire catacomb. This chamber combines mythological and Judeo-Christian material. Yet the painter has a sense that pagan divinities should not mix indiscriminately with scriptural scenes. Large figures of Ceres and Proserpina, done, I think, by the artist of cubiculum N, grace the walls of an entrance corridor leading from N, and the two goddesses appear again, seated, on the ceiling of O.[39] These pagan goddesses of death and renewal serve as a bridge from the mythical world of N to the Judeo-Christian world of O, yet are relegated by their positions to peripheral status. The Judeo-Christian scenes are largely derived from similar scenes in earlier sections of the catacomb, particularly chamber C.[40] The workshop responsible for the last phase of the catacomb decoration has in its final chamber, O, displayed its proficiency in both pagan and Judeo-Christian material, and demonstrated a discreet sense of the harmony between the messages conveyed by both funerary traditions. At the same time homage has been done to the previous generation of painters who decorated the earlier phase of the catacomb.

Cubiculum O is designed for a single burial. The deceased appears twice in the chamber, as a Christian orant, and in a charming portrait tondo showing a pensive young girl.[41] Such portrait tondos are frequent in pagan bural chambers, but this is the only example in the Via Latina catacomb. Ferrua believed the same family commissioned both chamber

N and chamber O.[42] It is tempting to hypothesize that the girl buried in O is the daughter of the patron who chose to commemorate her marital fidelity in the scene of the vow of Alcestis, but preferred Judeo-Christian scenes to allude to the triumph over death of her daughter, who had made a commitment to Christianity.

In this study I have avoided any dogmatic position on the religious affiliation of the occupants of cubiculum N. As I reconstruct the motivation of the patron who chose scenes of Alcestis' story to decorate the chamber, she wished to make a statement not of piety toward Hercules or Christ, but of her own loyalty to her spouse, and her hope to be reunited with him in the hereafter. The pagan artistic funerary tradition provided paradigms for expressing this theme whereas the Christian scriptural repertory did not, for in the art of the catacombs the emphasis was shifted from the deceased to the divinity. The painter of the cubiculum, at home both in the pagan and Christian artistic traditions, has been able to harmonize the mythological material with the Judeo-Christian ambiance of the adjacent chambers.

NOTES

[1] I began this research at the library of the American Academy in Rome in the summer of 1989 while participating in a seminar directed by Eleanor Winsor Leach on Roman art in a social context, under the auspices of the National Endowment for the Humanities. I would like to thank Prof. Leach, the NEH, and the American Academy for their help.

[2] The catacomb of Via Latina is fully presented and illustrated by Antonio Ferrua, S.J., *Catacombe sconosciute; una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina* (Florence 1990). This is an updated version of his *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, Monumenti di antichità cristiana, ser. II, vol. 8 (Vatican City 1960). For the philosophers of room I see *Catacombe*, 94-96 and figures 96-103, for Tellus, 82-83 and figures 1, 77 and 78, for the medicine lesson, 101 and figure 111. Ferrua discusses the divergent identifications which have been proposed for Tellus on 132, n. 6. He originally identified the figure as Cleopatra, but now follows Margherita Guarducci, "La morte di Cleopatra" nella catacomba della Via Latina, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 38 (1966) 259-281. Ferrua discusses the variant identifications proposed for the medicine lesson in *Catacombe*, 132, n. 7. In any case neither scene appears to be scriptural, although Josef Fink, *Bildfrömmigkeit und Bekenntnis; Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom* (Cologne 1978) 19-27, suggests the "medicine lesson" represents the death of the Old Testament king Asa.

[3] Ferrua, *Catacombe*, 110-119 and figures 122-130. Good illustrations of cubiculum N can also be found in André Grabar, *The Beginnings of Christian Art* (London 1966) 37, 92, 208, 228 and 234.

[4] Ferrua, *Catacombe*, Jonah, 107-110 and figures 118, 120 and 121; Lazarus, 124-125 and figure 137.

[5] Josef Engemann, Altes und Neues zu Beispielen der Katakombenbilder, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983) 128-151, on 141-151.

[6] Ferrua, *Catacombe*, 136-139, and in Una catacomba di diritto privato, *La Civiltà Cattolica* 1960, III, 473-480.

[7] Fink, *Bildfrömmigkeit*, 31. Fink's discussions of the paintings of cubiculum N occur on 29-34 and 94-98 of this book, and in Herakles als Christusbild an der Via Latina, *Rivista di archeologia cristiana* 56 (1980) 133-146.

[8] Sister Charles Murray, *Rebirth and Afterlife: A Study of the Transmutation of Some Pagan Imagery in Early Christian Funerary Art*, British Archaeological Reports, International Series 100 (Oxford 1981) 31-33, gives the Greek text and an interpretation of a letter of the fourth century bishop Epiphanius. In her reading of the letter, which I believe is correct, Epiphanius defends himself for tearing down a pagan image in a Christian church. Yet even Epiphanius, in *Ancoratus* 85, published in *Opera*, ed. Karl Holl, vol. I, GCS (Leipsig 1915) 105, cites the very legend which appears in cubiculum N, that of Alcestis, as a pagan example of resurrection. The passage was brought to my attention by Walter Schumacher, Die Katakombe an der Via Dino Compagni und Römische Grabkammern, *RAC* 50 (1974) 331-372, on 338.

[9] For a thorough discussion of the appearance of Orpheus in the catacombs see Murray, *Rebirth*, 37-63 and 114-121.

[10] In my dating of the decoration of the Via Latina catacomb I follow the chronology of William Tronzo, *The Via Latina Catacomb: Imitation and Discontinuity in Fourth Century Roman Painting*, Monographs in the Fine Arts 38 (University Park, PA 1986) 5-22. Tronzo dates chambers N and O to the period 350-370 (p. 17). He contrasts the fervent Christianity evinced by the paintings of the earlier cubicula (A-C) with the more eclectic final phases of the decoration (pp. 65-78).

[11] Ferrua, *Catacombe*, figure 27, shows how N opens into O, with pagan and Christian scenes both visible to the viewer. Such an arrangement is unique. Ferrua, La catacomba di Vibia, *RAC* 47 (1971) 7-62, and *RAC* 49 (1973) 131-161, has shown that in the complex of small catacombs of Vibia and the Four Orants burials of pagans, including priests of Mithra, and of Christians both occur. Yet in this complex those burial chambers which have pagan paintings are separated by a network of corridors from those with Christian paintings. The figure of Alcestis appears painted among the blessed in the tomb chamber of Vibia herself. Vibia was pagan, but the artist appears conversant with Christian portrayals of the banquet of the blessed.

[12] This is the view taken by Marcel Simon, Remarques sur la Catacombe de la Via Latina, *Mullus Festschrift Theodor Klauser*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1 (Münster 1964) 327-335. Simon's view that the occupants of cubiculum N were likely, but not certainly, pagan, is close to mine.

[13] For illustrations see Ferrua, *Catacombe*, figures 122-130.

[14] For the sarcophagi see Peter Blome, Zur Umgestaltung griechischer Mythen in der römischen Sepulkralkunst. Alkestis-, Protesilaos-, und Proserpinasarkophage, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 35 (1978) 435-457, on 435-445. For the catacomb see Ferrua, Un mausoleo della necropoli scoperta sotto S. Pietro, *Rend. Pont.* 23-24 (1947/49) 217-229. The paintings, dating from the second or early third centuries, are now in poor condition, but enough remains to show that compositionally they are not closely related to the scenes in cubiculum N of Via Latina.

[15] Blome, Umgestaltung, 437-439.

[16] Susan Wood, Alcestis on Roman Sarcophagi, *American Journal of Archaeology* 82 (1978) 499-510, and Blome, Umgestaltung, 441-445.

[17] Alcestis' vow is mentioned, although the scene is not staged, in Euripides, *Alcestis* 15-18. The vow of Alcestis is depicted on two of the sarcophagi studied by Blome, Umgestaltung, 435-437. One is in Villa Faustina, Cannes, the other in Villa Albani, Rome. The scene, which appears on the left front side of the sarcophagi, is completely different in composition from the painting in Via Latina. Nor is there much similarity between the catacomb scene and two Pompeian paintings now in the National Archeological Museum of Naples, which show Admetus at the moment when the oracle is read announcing that he must perish or find a substitute to die in his place.

[18] Ferrua, *Catacombe*, 119, judges the theme of wifely fidelity to be the primary message of the chamber, as I do, while other scholars have emphasized the labors of Hercules or the idea of resurrection much more.

[19] According to Janet Huskinson, Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art, *Papers of the British School at Rome* 42 (1974) 68-97, on 86, a gold-glass medallion depicting Hercules grasping the hand of Minerva may have been found in a catacomb of the late fourth century. The *dextrarum iunctio* is studied by Louis Reekmans, La "dextrarum iunctio" dans l'iconographie romaine et paléochrétienne, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 31 (1958) 23-95. On its use in Christian art see also Antonio Quacquarelli, Le nozze eterne nella concezione e nell'iconographia cristiana antica, *Vetera Christianorum* 22 (1985) 5-34.

[20] Claude Dagens, A propos du cubiculum de la "Velatio", *RAC* 47 (1971) 119-129, argues that a marriage scene is represented in a lunette in the catacomb of Priscilla. This was first proposed by O. Mitius, *Ein Familienbild aus der Priscillenkatakombe mit der ältesten Hochzeitsdarstellung der christlichen Kunst* (Fribourg 1895), and is, I believe, correct. The scene, however, is not modelled on the *dextrarum iunctio* prototype.

[21] Simon, Remarques, 334, interprets this scene as Minerva welcoming Hercules to heaven after his labors, as does Frederick Perez Bargebuhr, *The Paintings of the 'New' Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1991-2. Abhandlung (Heidelberg 1991) 56. This interpretation would harmonise with my own.

[22] Ferrua, *Catacombe*, 99-101 and figures 104-110.

[23] Schumacher opts for Antaeus in Katakombe, 336, and in Reparatio vitae, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 66 (1971) 129 ff., on 131 ff. Fink argues for Alcyoneus in *Bildfrömmigkeit*, 29-30. Simon, Remarques, 329, suggests Geryon, while Bargebuhr, *Paintings*, 48-51, proposes Cacus.

[24] I know of no prototype for such a scene, which appeaŕs to be unique. Jean Bayet, Hercule funéraire, *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 39 (1921-22) 219-66, attributes the frequent appearance of Hercules on funerary monuments to his triumphs over death and achievement of immortality, but gives no examples of Hercules' battle with Death in art either in this article or its continuation, *MEFRA* 40 (1923) 19-102, although he discusses the literary texts on 64-68.

[25] Euripides, *Alcestis* 1142.

[26] Homer, *Iliad* V, 395-404.

[27] Bernard Andreae, *Studien zur römischen Grabkunst*, Mitteilungen des DAI (R), Erganzungsheft 9 (Heidelberg 1963), discusses funerary scenes of the return of Alcestis on

35-37, listing sixteen depictions known from the Roman world, including that of the Via Latina catacomb.

[28] A sarcophagus in the Uffizi gallery which shows the theft of Proserpina on its front and on its right side Hercules returning Alcestis to earth is perhaps the closest parallel to the Via Latina painting. On this coffin see Helmut Sichtermann and Guntram Koch, *Griechische Mythen auf römischen Sarcophagen*, Bilderhefte des DAI (R) 5/6 (Tübingen 1975) 57 and plate 147,2. The rocky cavern mouth is shown, and Hercules and Alcestis are posed as they are in Via Latina, but Admetus does not appear. The reunion scenes which occur on the right front of all five sarcophagi discussed by Blome, Umgestaltung, do include Admetus, but he is standing and grasping the hand of Hercules, whereas in Via Latina he is seated. A wall painting in the second century pagan tomb of the Nasonii, now obliterated, does show Admetus seated, and Hercules accompanying Alcestis back to life. If an old drawing by Bartoli of this fresco is accurate, it was quite close to the scene in Via Latina, except that an additional figure, probably Athena, is present. Bartoli's sketch is reproduced in Andreae, *Studien*, plate 51. Andreae argues that the scene represents the reunion of Laodameia and Protesilaos (43-44 and 121-122), but Schumacher, Katakombe, 340, is surely correct that this lunette depicts Alcestis' return.

[29] Schumacher, Katakombe, 341, points out that, whereas the artist of Via Latina has merged the theft of Cerberus directly into the Alcestis lunette, in the tomb of the Nasonii the two episodes are linked, for the Cerberus scene appears in the frieze directly above the return of Alcestis.

[30] On the Velletri sarcophagus see Andreae, *Studien*, 11-87, and Marion Lawrence, The Velletri Sarcophagus, *AJA* 69 (1965) 207-222. Hercules' battle with the Hydra is depicted in cubiculum N very similarly to the Hydra scene on the right side of the Velletri sarcophagus (Andreae, *Studien*, plate 14).

[31] Peter F.B. Jongste, *The Twelve Labors of Hercules on Roman Sarcophagi*, Studia archaeologica 59 (Rome 1992) 136 and figure 87.

[32] Apollodorus, *Bibliotheca* I, 104-106.

[33] Fink, Herakles, 136-137.

[34] Tronzo, *Catacomb*, 32 ff., demonstrates that the paintings of cubicula D-O, whether their subject matter is scriptural or non-scriptural, come from a single workshop. The style and decorative motifs are close throughout. Ferrua, *Catacombe*, 137-138, argued that cubicula I-O were commissioned by a single family and N and O were particularly closely related.

[35] Ferrua, *Catacombe*, irate Jonah, 110 and figure 121; Samson, 105 and figure 114.

[36] Ferrua, *Catacombe*, Adam and Eve, 105-106 and figures 116-117. The scene appears frequently in catacomb art.

[37] For an example of the tree of the Hesperides draped with a serpent on a classical Greek alabastron see Frank Brommer, *Heracles: The Twelve Labors in Ancient Art and Literature*, ed. and trans. Shirley Schwarz (New Rochelle, NY ²1986) 50 and plate 44.

[38] Fink, *Bildfrömmigkeit*, 36 and 98. For the Lazarus scene see Ferrua, *Catacombe*, 124-125 and figure 137.

[39] Ferrua, *Catacombe*, 119-122 and figures 131-133.

[40] Tronzo, *Catacomb*, 65-70, demonstrates the derivation of scenes in O from scenes in C.

[41] Ferrua, *Catacombe*, orant, 126 and figure 140; portrait, 128 and figure 143.

[42] Ferrua, *Catacombe*, 137.

Linfield College, *McMinnville*, OR 97128 U.S.A.

Vigiliae Christianae 48 (1994), 235-290, © E. J. Brill, Leiden

EINE CHRISTLICHE DIATRIBE ÜBER ARMUT UND REICHTUM (CPG 4969)

HANDSCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG UND KRITISCHE EDITION*

VON

K.-H. UTHEMANN

Die unter dem Namen des Johannes Chrysostomos überlieferte Diatribe[1] zu Lukas 12,16-20, die M. Geerards in seiner *Clavis Patrum Graecorum* als Text 4969 nennt, paßt gut in das ausgehende 4., beginnende 5. Jahrhundert. In ihr begegnet wie in anderen zeitgenössischen Diatriben eine Fortsetzung kynisch-stoischer Marktreden im christlichen Gewande. Im folgenden wird die *editio princeps* dieses Textes vorgelegt, ohne daß auf einen inhaltlichen Vergleich mit anderen christlichen Diatriben über Armut und Reichtum eingegangen wird; dieses Thema muß für eine spätere Gelegenheit zurückgestellt werden, um den vorliegenden Artikel in noch vertretbaren Grenzen zu halten. Es sei einzig auf einen Versuch von S. Voicu hingewiesen, diesen Text als eine Art Redaktion (»un rifacimento«) einer Predigt des Basilios von Kaisareia (CPG 2850) auszuweisen.[2] Doch schon ein flüchtiges Lesen beider Diatriben zu Luk. 12,16-20 zeigt, daß diese These unhaltbar ist. So interessant der Inhalt der Diatribe auch sein mag, so gab er nicht den Ausschlag, diesen Text zu edieren, sondern die Tatsache, daß zwei Handschriften, der Atheniensis Bibl. Nat. 456 (A) und der einstige Mosquensis Bibl. Synod. 128 (M), zu seinen Textzeugen gehören, zwei Codices, die eine Reihe von Homilien des Severian von Gabala überliefern und für diese Texte zur »Spitze des Stemmas« gehören, dort aber in einem Verhältnis zueinander stehen, das vielerlei Probleme aufwirft. Der vorliegende Artikel will im Ausgang von einem Text, der gewiß nicht von Severian stammt, einen Beitrag zur Relation beider genannten Handschriften und insofern auch zur Vorbereitung einer kritischen Edition Severians für das Corpus Christianorum leisten. Im Vordergrund

* One finds here an extraordinary article: a critical edition of a sermon. The redaction meant that it could be interesting to the readers as a specimen.

steht darum die Rekonstruktion der handschriftlichen Überlieferungsgeschichte.

I. Die Textzeugen[3]

A Codex Atheniensis Bibliothecae Nationalis 456

Pergament, zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts, ff. 204 (ff. 1 uns 5-21^{v}: 11. bis 12. Jh., auch Pergament; ff. 2-4^{v}: 15. und 16. Jh., Papier), 2 Kolumnen, zwischen 35 und 39 Zeilen, 365 × 260 mm (ff. 2.3^{v}.181^{v} sind leer; ff. 1^{rv}.198-204 haben durch Feuchtigkeit stark gelitten). Neben der Blattzählung am unteren Rand existiert eine Paginierung am oberen. Der auf Papier geschriebene Index (ff. 2^{v}-3) und der Anfang des ersten Textes[4] sind von jener Hand geschrieben, die auch die Homilien mit α′ bis κη′ durchnummeriert und dabei die 23. der erhaltenen Predigten des Kodex überschlagen hat. Es dürfte sich um die Hand des auf f. 2 genannten Vorbesitzers Marinos ὁ Τζητζημήδης, Papas von Methone, handeln. Neben dieser Zählung besteht noch eine alte, die beim dritten Text (CPG 4386) mit κδ′ beginnt und bis zum letzten, dem 29. (CPG 4332.2) durchläuft (= ν′) . Sieht man von einem Text ab,[5] so handelt es sich um ein Chrysostomus-Homiliar. Auf ff. 168-170^{v} (bzw. pp. 335-340) liest man die hier edierte Diatribe als 22. Text, ursprünglich die 43. Homilie des Kodex.[6]

F. Halkin, *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque d'Athènes* (*Subsidia hagiographica*, 66), Bruxelles 1968, S. 56.

B Codex Oxoniensis Baroccianus 189

Papier, im Jahre 1598 von Demetrios Syllegardos in Rethymnon geschrieben, ff. 324, 38 Zeilen, 360 × 255 mm. Es handelt sich um eine Sammlung von Predigten, die unter dem Namen des Johannes Chrysostomus laufen. Unser Text steht auf Blatt 154-156 in einer Folge von acht Homilien, die sich auch im Kodex Ms. 9-20 der Biblioteca del Cabildo in Toledo (T) findet und in B von f. 142^{v} bis f. 159^{v} reicht (CPG 4335, drei Predigten, die sich von CPG 4592 herleiten, 4658, 4969, 4700, 4942).

H.O. Coxe, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars prima, recensionem codicum Graecorum continens*, Oxonii 1853, S. 318-320; M. Aubineau, in: *CCG* I, n. 196; E. Gamillscheg-D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600, 1. Groß britannien, A*, Wien 1981, n. 102.

E Codex Scorialensis gr. 270 (Y.II.15)

Pergament, 13. Jahrhundert, ff. VIII (I-VI Papier). 161 (gezählt 1-43 und 45-162), 26 Zeilen; 240 × 195 mm; Vorbesitzer: Teófilo Ventura; benutzt von N. de la Torre. Die Handschrift enthält vor allem Homilien des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts. Die jüngsten Texte sind, sieht man von schwer datierbaren

Pseudo-Chrysostomica ab, eine Predigt des Gregor von Antiochien (6. Jahrhundert: CPG 7384) und zwei des Andreas von Kreta (8. Jahrhundert: CPG 8177;8186). Die hier edierte Diatribe steht als 26. Predigt auf Blatt 73^{v}-77^{v}. Auf f. 74 und 77^{v} ist E an einigen Stellen im Mikrofilm nicht lesbar.

D. DE ANDRÈS, *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, *Códices 179-420*, Madrid 1965, S. 138-140; A. EHRHARD, *Überlieferung*, III, S. 754; R.E. CARTER, in: *CCG* III, n. 87.

K Codex Mutinensis, Biblioteca Estense α. W.2.5 (Gr. 70)

Papier, 15. Jahrhundert, ff. 347 mit einem Vor- und einem Nachblatt, Zeilen variieren; 245 × 165 mm. Die Handschrift bietet eine Sammlung von echten und unechten Homilien des Chrysostomos, unter denen sich auf Blatt 295-296^{v} die hier edierte Diatribe findet.

V. PUNTONI, *Indice dei codici greci della Biblioteca Estense di Modena*, *Studi italiani di filologia classica* 4 (1896) S. 431-432, nachgedruckt bei C. SAMBERGER, *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis Italicis asseruantur*, I, Leipzig 1965, S. 347-348; E.R. CARTER, in: *CCG* V, n. 170.

M Codex Mosquensis Musei Historici olim Codex Bibliotecae Synodalis 128 (Vladimir 159)

Pergament, 10. Jahrhundert, ff. 446, in zwei Kolumnen zu 39 Zeilen, 433 × 311 mm. Diese Handschrift, ein Zeuge der »minuscule bouletée«,[7] wurde vom Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel, der dieses Amt dreimal zwischen Mai 1572 und Ende 1595 innehatte, dem Kloster Stauronikita auf dem Athos geschenkt. Arsenij Suchanov hat sie 1655 für Moskau erworben. Sie enthält heute 76 Homilien auf den Namen des Chrysostomos, von denen dreißig authentisch sind. Nach den Angaben der Pinax, deren Beginn (ff. 1-2^{v}) auf eine Restauration im 13., nach Vladimir im 12. Jahrhundert, zurückgeht, las man in diesem Kodex einst 87 Predigten. Die Sammlung verrät keine liturgische Intention, auch wenn an einigen Stellen in der Abfolge der Texte noch ein ursprünglicher Zusammenhang mit dem Kirchenjahr zu erkennen ist. Jene Folia, die Chr. Matthaei einst in Moskau entwendet hatte (Codex Dresdensis A 66a) und auf den sich die Editionen von Becher (CPG 4706-4708 und 5694) bzw. von F. Loofs (CPG 5694) stützen, befinden sich wieder in Moskau.

ARCHIMANDRIT VLADIMIR, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) Biblioteki*, I. *Rukopisi grečeskija*, Moskau, 1894, S. 162-167 (9. Jahrhundert); F. SCHNORR v. CAROLSFELD, *Katalog der Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden*, I, Leipzig, 1882, Nr. 3; O. v. GEBHARDT, *Christian Friedrich Matthaei und seine Sammlung griechischer Handschriften*, in: Centralblat für Bibliothekswesen, XV (1898) S. 345-257, 393-420, 441-482, 537-566; F. LOOFS, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, S. 230 (9. Jh.); M. AUBINEAU, *Un traité inédit de Christologie de Sévérien de Gabala in centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas (Cahiers d'Orientalisme*,

V), Genève 1983, S. 25-28 (9. Jh. auf S. 24; »Mitte oder Ende des 10. Jahrhunderts« auf S. 27); K.-H. UTHEMANN, *A.a.O.* (Anm. 6); DERS., *Die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701. Kritische Edition mit Einleitung, Orientalia Christiana Periodica* 58 (1993) 5-62, bes. 7-9.

O Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 13.

Pergament, 12./13. Jahrhundert, ff. 301, in zwei Kolumnen von 30 Zeilen, 370×263 mm. Es handelt sich um ein Chrysostomoshomiliar, das weitgehend wie der Kodex 27 aus dem Kloster des h. Sabas in der Jerusalemer Patriarchatsbibliothek (S) und wie der Parisinus gr. 762 (P) aufgebaut,[8] doch vollständiger als in den beiden genannten Codices bewahrt ist. Die hier edierte Diatribe steht auf Blatt 151-154^{v}.

F. FERON-F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticani*, Romae 1893, S. 15-16.

P Codex Parisinus Bibliothecae Nationalis gr. 762

Pergament, 12. Jahrhundert, 376 Seiten (1-179.179^{x}.179^{y}.180-374), in zwei Kolumnen von 23 Zeilen, 375×280 m. Diese fragmentarisch erhaltene Chrysostomoshomiliar in der Reihenfolge der Texte dem Hierosolymitanus Saba 27 (S): vgl. Anm. 8. Die Diatribe über Armut und Reichtum steht auf Seite 305-316.

H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1898, S. 130; F. HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique (Subsidia hagiographica*, 44), Paris 1968, S. 62.

S Codex Hierosolymitanus Sabae 27

Pergament, Ende 10. Jahrhundert, ff. 429, erster Teil (ff. 1-188^{v}) eines aus den Resten von vier Handschriften zusammengebunden Miscellaneus; die drei anderen Codices sind nach A. Ehrhard aus dem 11. Jh. und von unterschiedlicher Größe; S ist in 2 Kolummen zu 31-33 Zeilen geschrieben; 338×240 mm. Auf Blatt 102 liest man eine Notiz aus dem Jahre 1234. Der Kodex S is ein Zeuge des schon bei O und P genannten Homiliars: vgl. Anm. 8. Die hier edierte Diatribe steht auf den Folia 113 bis 116.

A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων ... ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*, II, Petersburg 1894, S. 50-58 (11. Jahrhundert); A. EHRHARD, *Überlieferung*, I, S. 462, Anm. 1.

T Codex Toletanus Bibliothecae del Cabildo Ms. 9-20.

Papier, 16 Jahrhundert, von mehreren Händen geschriebener Kodex, ff. 177 und zwei Vorblätter, zwischen 24 und 22 Zeilen, 305×203 mm. Auf Blatt 27 bis

46 enthält diese Handschrift jene Folge von Homilien unter dem Namen des Chrysostomos, die auch der Baroccianus 189 (B) bezeugt. Der hier edierte Text steht auf den Folia 41^{v} bis 44.

CH. GRAUX-MARTIN, *Rapport sur une mission en Espagne et au Portugal*, in: *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires*, II, Paris 1892, S. 242-249; R. E. CARTER, in: *CCG* III, n. 136.

V Codex Vaticanus gr. 569

Papier, von zwei Kopisten des 14. Jahrhunderts in Zypern geschrieben (I: ff. 2-55; 167-173^{v}; 378-407^{v}; II: ff. 56-166^{v}; 174-377^{v}), und zwar ist II, wie zwei Notizen auf Blatt 340 zeigen, in den Jahren 1348 bis 1352 geschrieben; ff. 408 (1-377, 377^{a}, 378-407), 25-32 Zeilen, neuerdings in zwei Volumina (ff. 1-210; 211-407) gebunden, 245 × 173 mm; Schreiber von II: Nikolaos Ἱεροσολυμίτης, im zypriotischen Dorf Alsos, dessen παχτονάρις er war. Vorbesitzer: nach f. 249^{v} Demetrios Kydones (um 1324-1397/98). Der Kodex enthält Texte des Johannes Chrysostomos; R. Devreesse vermutete, daß sie aus einer Vorlage abgeschrieben sind, bei der die ursprüngliche Textfolge schon zerstört war. Die hier edierte Diatribe steht auf Blatt 336 bis 339^{v}.

R. DEVREESSE, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti iussu Pii XI Pontificis Maximi. Codices Vaticani graeci. Tomus II. Codices 330-603*, Città del Vaticano 1937, S. 456-460; M. VOGEL-V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance (Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 35), Leipzig 1909, S. 348; A. TURYN, *Codices Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi (Codices e Vaticanis selecti*, 28), in Civitate Vaticana 1964, S. 11. 147-149; P. CANART, *Sussidi*, S. 448.

X Codex Vaticanus gr. 1277

Bombyzin, 13./14. Jahrhundert (a. 1316 [?]: f. 51^{v}), Codex miscellaneus italogriechischer Provenienz; ff. 267; 146 × 96 mm. Die Diatribe findet sich auf den Folia 85-89^{v}.

A. EHRHARD, *Überlieferung*, III, S. 653 (nach G. Mercati); J.M. HOECK-R.J. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II. (Studia Patristica et Byzantina*, 11), S. 113, Anm. 3; P. CANART, *Sussidi*, S. 565.

Ein Fragment der Diatribe im
Codex Cantabrigiensis, Trinity College, Cod. O.5.36 (1317)

Papier, 17. Jahrhundert, in zwei Teilen, jeweils von einem anderen Kopisten geschrieben: (1) ff. 1-205 und (2) ff. 1-67; (1) 31 Zeilen, (2) 47-66 Zeilen; 330 × 210 mm; Vorbesitzer: Patrick Young; für die vorliegende Edition ist einzig der zweite Teil von Interesse. Auf dem Verso von dessen letztem Blatt (f. 67^{v}) liest man, was M. Aubineau in seiner Beschreibung nicht angibt. zunächst das

Lemma und die ersten Zeilen der Diatribe mit allen Varianten, die aus B und T bekannt sind (1,1-11 Οἱ - κατευθύνει| ἐπευθύνει). Danach folgen die Einleitungsworte von zwei Predigten auf Zachaeus, nämlich die ersten beiden der drei auf Grund von CPG 4592 geschaffenen Homilien in der oben schon genannten Textfolge von B und T (vgl. bei B), und dann erst die von M. Aubineau erwähnte Redaktion einer Homilie auf Abraham (CPG 4563). Wie M. Aubineau angibt, handelt es sich dabei um eine Abschrift aus dem Baroccianus 189 (B). Die erste der beiden Zachaeus-Predigten liest man im Cantabrigiensis schon auf Blatt 53^{v}-54, nach M. Aubineau ebenfalls eine Kopie aus dem Baroccianus. Warum aber hat der Kopist auf f. 67^{v} die genannten Einleitungsworte festgehalten, obwohl er kurz zuvor einen dieser Texte schon aus dem Baroccianus abgeschrieben hatte?

M.R. James, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge. A Descriptive Catalogue*, III, Cambridge 1902, S. 337-340; M. Aubineau, in: *CCG* I, n. 36.

Nicht eingesehene Handschrift:

Codex Monasterii S. Stephani in Meteoris 126

Papier, 16. Jahrhundert, ff. 430, zwei Schreiber: (1) ff. 1-223^{v}, (2) ff. 224-430.^{v}, (1) 24 und 25 Zeilen; 302×200 mm. In der ersten Hälfte dieses Kodex, deren 33 noch erhaltenen Texte für die Liturgie der Fastenzeit bis Ostern bestimmt sind (ff. 1-270^{v}). liest man die hier edierte Diatribe als Predigt zum 3. Fastensonntag (ff. 142-145^{v}).

Demetrios Z. Sophianos, *ΤΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΤΩΝ ΜΕΤΕΩΡΩΝ*, Τόμος Γ′, *Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς ἁγίου Στεφάνου*, Athen 1986, S. 371-377.

II. Das überlieferungsgeschichtliche Verhältnis der Textzeugen

Die Rekonstuktion der Überlieferungsgeschichte bietet einige Probleme. An einer Lesart, die zu Beginn des Textes steht, sei dies veranschaulicht. Im Proömium ziehen A, M und V nach dem einleitenden Satz (1,1-11) zunächst eine allgemeine Konsequenz dafür, warum Christus durch Gleichnisse gelehrt hat. Im Unterschied zu den anderen Textzeugen geben sie keine aktualisierende Begründung, warum Christus sich seiner Gemeinde in der Gegenwart (νῦν) mittels Parabeln zuwendet. Doch der Satz von A, M und V scheint nicht durchzulaufen. Denn ohne jede Vermittlung wird im Folgenden der bestimmte Einzelfall, die Parabel vom Reichen aus Luc. 12,16-20, welche die Diatribe auslegen will, eingeführt. Auf den ersten Blick scheint der Prediger nach der Lesart von A, M und V gesagt zu haben: »Darum erzieht er uns auch[9] durch Gleichnisse, damit wir, indem wir uns wie in einem Spiegel mittels des Gleichnisses vom Reichen selbst betrachten, die bösen, üblen Dinge fliehen, die aus seinem unersättlichen Wahn[10] erwachsen«. Auffallend ist nun die Tatsache, daß A eine Variante anbietet, die zu denken gibt: Statt παιδαγωγεῖ liest man hier παιδαγωγεῖν. Der

Infinitiv verlangt nach einer Fortsetzung, die nicht sofort in jenen Finalsatz übergeht, der den konkreten Einzelfall, das Gleichnis vom Reichen, einführt. Die anderen Textzeugen, sieht man einmal von E ab, aktualisieren mit einem »Jetzt« und drei von ihnen (OPS) bieten auf den ersten Blick einen besser laufenden Wortlaut an. Sie sagen nichts Allgemeines über Christi Gleichnisreden aus, sondern kommen unmittelbar auf die Gleichnisrede vom Reichen zu sprechen: »Darum erzieht er uns auch jetzt, damit wir« usw. Hier paßt sich παιδαγωγεῖ gut ein. Das Fortlassen von διὰ παραβολῶν glättet, und es kann umso mehr als überflüssig empfunden werden, als zuvor schon von Christi Gleichnisreden gesprochen war (1,10). Ließ man διὰ παραβολῶν weg, dann war die Aktualisierung mit νῦν oder νυνὶ angemessen, obwohl man nicht ausschließen kann, daß dieses »Jetzt« in der Überlieferungsgeschichte von A, M und V verlorengegangen ist: Gegen Διὸ καὶ νῦν διὰ παραβολῶν κτλ. wird man nichts Durchschlagendes einwenden können, es sei denn, daß der Übergang von den Gleichnisreden im allgemeinen zur Parabel vom Reichen unvermittelt bleibt. Oder sollte die Lesart von K und X »stimmiger« sein? Denn dort ist dem finalen ἵνα ein anderer Platz zugewiesen, und auf den ersten Blick scheint dann der Satz besser zu laufen: »Darum erzieht er uns auch jetzt durch Gleichnisse, wie in einem Spiegel mittels der Parabel vom Reichen, damit wir ... die bösen Dinge fliehen« usw. Doch damit ist ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ aus einem Zusammenhang gerissen, der ursprünglicher sein dürfte, nämlich aus dem Bezug auf ἑαυτοὺς θεωρήσαντες: Denn, so meint der Prediger, »wir sollen uns wie in einem Spiegel anschauen«, wenn wir das Gleichnis vom Reichen hören. Nur so behält die Präposition ἐν ihren Sinn; es steht hier eben kein instrumentaler Dativ (ὥσπερ ἐσόπτρῳ), der als Vergleich dem Dativ τῇ τοῦ πλουσίου παραβολῇ zugeordnet ist. Würde διὰ παραβολῶν wie in O, P und S fehlen, dann erwartet man schon im Hauptsatz, verbunden mit νῦν, den Hinweis auf das Gleichnis vom Reichen, wie man es in K und X, doch unter Wahrung von διὰ παραβολῶν, liest. Gehört aber διὰ παραβολῶν zum ursprünglichen Textbestand, dann deutet alles darauf hin, daß die Lesart παιδαγωγεῖν von A kein Flüchtigkeitsfehler ist, sondern auf den Archetypus zurückgeht.

1. Der Ausgangspunkt: Zwei Gruppen von Textzeugen

Die vorgestellte Variante von 1,12 fügt sich, sieht man zunächst von E ab, der auffälligsten Tatsache ein, mit der die *recensio codicum* dieses Textes konfrontiert wird. Denn drei Zeugen (A, M und V) grenzen sich von allen anderen ab, sofern sie keine Aktualisierung mit νῦν überliefern. Diese Stelle wurde in paradigmatischer Absicht etwas ausführlicher diskutiert, um zu zeigen, daß man bei der *recensio codicum* ohne einen vorausschauenden Blick auf die Probleme der *emendatio* nicht auskommt.

Daß A, M und V gegen alle anderen Textzeugen eine grundlegende Scheidungslinie markiert, die der *recensio codicum* als Ausgangspunkt zu dienen hat, soll nun mit weiteren Beispielen belegt werden:

2,28 Ἐννοοῦμαι AMV| Ἐῶ κατ'αὐτήν. Ἐνθυμοῦμαι BT^{11} E KX OPS

Der Arme wendet sich von den Sorgen seiner Frau ab und dem zu, was seine Kinder von ihm erwarten; denn diese sind mit οἱ φίλτατοί μου gemeint. Der

Zusatz unterstreicht diese Wende, ja, er gibt ihr eine besondere Schärfe, die im Kontext durch nichts gerechtfertigt wird.

4,8 Πῶς τὸν πλοῦτον ... ἀμείψωμαι; AMV| Πῶς πλοῦτον πλούτῳ ἀμείψωμαι; Während in A, M und V gefragt wird: »Wie soll ich diesen (bzw. meinen) Reichtum vergelten?«, wird in den anderen Zeugen ein zweifacher Reichtum unterschieden: »Wie soll ich mit Reichtum Reichtum vergelten?« Eine solche Unterscheidung ist im Kontext etwas Neues, auch wenn sie im folgenden, insbesondere im Epilog, Anklänge findet. Auf jeden Fall ist sie nicht einfach identisch mit der Aussage von 4,9: »Wie soll ich den himmlischen Reichtum mittels des irdischen erwerben?«

Ferner ist u.a. auf die folgende Varianten hinzuweisen, denen man bindende Kraft nicht absprechen kann:

5,4 ἐτέκταινεν BT E KX OPS| ἔτικτεν AMV[12]
5,7 σῖτος AMV| ὁ σῖτος BT E KX OPS
6,3-4 Καθελοῦ-ἀποθήκας|om. AMV
6,10 ἡ γῆ οὐκέτι AMV| οὐκέτι ἡ γῆ BT E KX, οὐχ ἡ γῆ OPS
7,7 Καὶ| om. BT E KX OPS
7,15 καὶ λόγοις αὐτὴν σαγηνεύουσιν| om. AMV.

Ein erstes Resultat zeichnet sich ab: Gegen A, M und V grenzt sich ein Modell des Textes ab, das im folgenden Variantenträger γ genannt wird: γ (BT E KX OPS). Innerhalb der von γ abhängigen Handschriften lassen sich drei Gruppen unterscheiden: (1) BT; (2) KX und (3) OPS. Dies soll zunächst kurz bewiesen werden, bevor auf die Frage nach den Relationen zwischen diesen Gruppen und E eingegangen wird.

2. Drei rekonstruierte Abschriften von γ

Der Beweis kann hier im allgemeinen kurz gefaßt werden; ein Blick in den kritischen Apparat wird die Thesen bestätigen. Einzig schwierig ist die Frage der sog. Intermediarität bei B und T, ob nämlich einer der beiden Codices als Abschrift des anderen eliminiert werden kann.

a. Zum Verhältnis von B und T

Auf Grund paläographischer Kriterien läßt sich nicht entscheiden, ob B, im Jahre 1598 geschrieben, eine Kopie von T oder umgekehrt T eine Kopie von B ist. Beide Texte unterscheiden sich nur in kleinsten Details. Am ehesten dürfte noch T von B abgeschrieben worden sein. Denn in 5,10 liest man in T statt τῆς καρδίας δεξαμενὴ bzw. der Lesart von B τῆς καρδίας δεξαμένη nur καρδία, und in 6,13 läßt T Τί ποιήσω; weg. In 5,21 findet sich in T ein ἔβλεπεν statt ἀνέβλεπεν. Auch die Tatsache, daß T in 4,6 statt ἀπολέγεται ein ἀποκλαίεται überliefert, dürfte die Richtung der Intermediarität festlegen. Wenn B in 2,36 und 6,1 statt εἴθε ein εἴθοις tradiert, dann fällt wohl auf, daß T am erstgenannten Platz εἴθε, am zweiten jedoch ein ἴσως wiedergibt, das eher der Lesart εἴθως von E entspricht. Doch ein Argument gegen die Intermediarität von B läßt sich daraus nicht gewinnen, ebenso wenig wie aus 2,42, wo man in T die *lectio communis* κλονοῦσα, in B jedoch κρονοῦσα liest, oder aus 5,22, wo B mit AV — also mit einer

Gruppe, mit der BT einige Berührungspunkte besitzt,[13] — ἀπορῶ, T jedoch mit allen anderen Zeugen ἀπορῶν tradiert. Alle anderen Differenzen zwischen B und T sind irrelevant.[14]

Die Konsequenz ist deutlich: T könnte als Abschrift von B eliminiert werden, nicht aber B als Kopie von T. Doch zwingend einsichtig ist eine solche Hypothese nicht. Wie man auch entscheidet, es sei daran erinnert, daß eine solche Elimination nicht bedeutet, daß T auch tatsächlich von B abgeschrieben wurde, sondern einzig, daß T im Prinzip von B abgeschrieben sein kann.

Auf die Fülle der Lesarten, die den Text von B (und T) kennzeichnen, soll hier nicht eingegangen werden. Der gute Überlieferungszustand fällt auf. Es begegnen nur wenige Korruptelen wie z.B.

1,3.8 παραγραφίσιν] παραγραφέσιν[15]BT

1,13-14 ἐκ τῆς ἁπλήστου αὐτοῦ γνώμης] ἐκ τῆς πλάνης τῆς αὐτῆς γενομένης BT, wobei πλάνη nur einen Sinn ergibt, wenn es im weiten Sinn als sittliche Verirrung aufgefaßt wird

2,42 θύελλα] αἰθάλην BT.

Anderseits erkennt man auch einige bewußte Eingriffe in den Text, die in anderen Zeugen keine Parallele besitzen und die darauf zielen, einen »sinnvolleren« oder korrekten Wortlaut zu schaffen:

2,10-11 βλέτιειν, τούτους ἔτι] βλέπων ἔτι τούτους BT

2,25 νωχελὲς] νωχαλὲ καὶ schreibt BT statt des νωχελῆ der Vorlage

5,7 Οὔπω σῖτος ἀπετέθη hieß in γ vermutlich Οὔπω ὁ σῖτος ἀπετμήθη; dafür schreibt BT Οὔπω ὁ σῖτος αὐτοῦ ὑπὸ σκωλήκων κατετμήθη

5,7 ὑπὸ σητῶν, das die meisten Zeugen und vermutlich auch die Vorlage von BT mit ὑπὸ σιτῶν wiedergeben, schreibt BT ὑπὸ μεριμνῶν

7,17 γύναια] γυναικάρια BT, um so verstärkend eine Unterscheidung gegenüber 7,16 γύναιον zu schaffen.

Andere Varianten verraten eine gewisse Freiheit gegenüber der Vorlage. So wird in 2,17 ἐξουθενοῦντα abgeschwächt zu ὑστερούμενον, in 2,18-19 durch die Variante τῆς συνεύνου μου διαφθαρῇ statt ἡ σύνευνός μου διαφθείρῃ eine Interpretation verstärkt, die in der Variante 2,20 μισθῷ τῆς statt μαθοῦσά τι angelegt ist.[16]

b. Zum Modell von K und X

Es gibt zwei Lesarten, die ausschließen, daß K eine Abschrift von X ist. So fehlt in K in 2,15 καὶ ἐμοῦ (bzw. κἀμὲ) διαπτύοντα, wo X κἀμὲ ἐξουθενοῦντα wiedergibt, d.h. die Lesart von 2,17. Doch ebendort liest man in K und X ein διαπτύοντα. Die Variante κἀμὲ ἐξουθυνοῦντα in 2,15 kann X nicht aus K besitzen. Ferner überliefert K in 7,13 statt θρηνούντων ein καταφρονούτων.

Anderseits kann auch der Text von X nicht Vorlage fär K gewesen sein. Die Tatsache, daß in X der Text von 3,7-10 καὶ — ὦ fehlt, beweist nichts. Denn, was sich von diesem in K trotz der *omissio* in 3,8-10 findet, sollte mittels Konjekturalkritik (*diuinatio*) für einen Kopisten erschließbar sein. Anders steht es mit dem Text von X in 2,34 und 4,11-12: An der ersten Stelle liest man statt

χαυνοῦντα — ἐπιστυγνάσας ein χαῦνάσας, an der zweiten fehlt ein bedeutender Satzteil.

Beide Handschriften stammen somit von einer gemeinsamen Vorlage ab. Diese grenzt sich durch Varianten, denen trennende »Kraft« nicht abzusprechen ist, von den anderen Zeugen von γ, nämlich BT und OPS, ab. Als Beispiele seien genannt:

2,3 τῆς πενίας ἀναυάγητον] om. KX;

2,5 τροφῶν] συνήθων KX: ein Eingriff, der nahe liegt, wenn man sich im Ausgang von den genannten Sorgen fragt, wie arm denn dieser Arme in Wirklichkeit ist;

2,26-27 ἧς — ἐτύγχανον] om. KX: nachdem in der Vorlage der relative Anschluß durch einen Flüchtigkeitsfehler (ηὐθήνουν ἧς wurde als εὐθηνούσης gelesen) verlorengegangen war, bereinigte der Kopist die Situation; er schrieb εὐθήνησα und ließ das Folgende weg. Ähnlich handelt er im folgenden:

2,29-30 καθάπερ — δὲ] καθάπερ νεοττοὶ ἐκκύπτοντες ἐνδάλλονται KX, wo er die elliptische Formulierung »wie junge Vögel aus ihrem Nest herausgucken, (so schauen sie [die Kinder]) aus den Fenstern« vermutlich nicht begriff und für die korrupte Aussage seiner Vorlage (»indem sie mich von ferne schon beobachten, zeigen sie sich meinem Blick«) keinen sinnvollen Ausweg sah;

4,9 πλοῦτον] θησαυρόν KX;

4,14 πυροφλεγὲς] ἀφεγγὲς KX;

7,14 ἀγρεύουσιν] θηρεύοντες KX;

8,16 εὐσεβείας τρόπῳ κατακρύψασα] κρύψασα KX.

Daß der Kopist versucht, einen »guten Text« niederzuschreiben, zeigen gewisse Lesarten, die man nur als Konjekturen erklären kann, will man keine ansonsten unbekannte laterale Überlieferung einführen. So liest man in 4,17 anstelle von δείξω ein auf den ersten Blick überzeugenderes δώσω: »Auch ich will Gutes tun; ich will meinen Reichtum ... Gott geben« und nicht, wie es ansonsten überliefert ist: »zeigen«. Daß hier aber »zeigen« gemeint ist, ergibt sich aus dem folgenden Satz, der, wie die Handschriften bezeugen, auf Grund der Wortstellung nicht leicht zu verstehen ist: »Ich werde mir die Armen, die reich sind in ihren Gebeten, als Freunde erwerben«; m.a.W. der Reiche will Gott auf die Armen hinweisen, die auf Grund ihrer religiösen Praxis Gottes Freunde sind und die er sich selbst durch Wohltätigkeit zu Freunden erwerben will. Sie sollen sein Reichtum sein, den er Gott zeigen will. Zugleich glättet er die Stelle noch in einer anderen Hinsicht, indem er statt κτησαμένῳ (bzw. κτισαμέωῳ) με θεῷ ein κτίσαντί με θεῷ schrieb. In 5,12 störte ihn wahrscheinlich die Wiederholung von ἀπεγεύσατο und so schrieb er μετέλαβεν. In 5,21 ersetzt er κακῶν durch φροντίδων, was begreiflich ist, sofern hier und im folgenden undeutlich bleibt, was der Prediger damit genau meint. Ebenso wie bei der zu Beginn der Einleitung genannten Umstellung von ἵνα in 1,12-13 handelt es sich um Konjekturen (*diuinatio*).

c. Der Variantenträger OPS

Daß O, P und S miteinander verwandt sind, zeigt schon der Umstand an, daß unsere Diatribe in diesen Chrysostomoshomiliaren einen festen Platz in einer

Abfolge von 41 Predigten besitzt. Ein Blick in den kritischen Apparat bestätigt, daß sich O, P und S als Gruppe gegen alle anderen Zeugen abgrenzen.

Daß S eine Handschrift des ausgehenden 10. Jahrhunderts, nicht die direkte Vorlage von O und P gewesen ist, legen schon Wortvarianten von S nahe wie z.B.

in 2,28 τήκομαι statt θλίβομαι;
in 2,34, wo O und P mit verwandten Zeugen statt μαλάγματα ein ἀλγήματα überliefern, S jedoch ἐγκλήματα;
in 2,44, wo in der gemeinsamen Vorlage statt ἀνώμαλος ein ἀνωμάλου stand, in S jedoch ἀνόμου zu lesen ist,
und in 7,5, wo man in S statt νύκτα ein γνώμην liest.

Entscheidend sind jedoch die Textverluste von S gegenüber O und P in 2,37 ὕπνοι; 4,19 ὁπλομάχων — στρατόπεδον[2]; 6,6-7 τῶν-τὰς; 6,16-18 Ὦ — εὐφραίνου und in 8,2 οὐκ — καὶ. In 8,13 besitzt S nicht den im Apparat mitgeteilten Zusatz.

Daß O nicht die unmittelbare Vorlage von P gewesen ist, wird schon durch die Tatsache nahegelegt, daß der gesamte Inhalt von P mit jenen von S gegen O übereinstimmt (Anm. 8). Bewiesen wird die Aussage durch zwei Textlücken in O: 2,20-21 μαθοῦσά — μήποτε und 6,13 Τί[1] — ἀπορεῖς. Eine gewisse Bestätigung liegt in Lesarten wie dem Verlust von οὐκ in 1,21 und den Wortvarianten διαπορνεύουσιν statt διαπορθμεύουσιν in 7,18 und ἄφρονος statt ἄφωνος in 7,22.

Sieht man auf das Alter der Handschriften, dann könnte P wahrscheinlich Modell von O gewesen sein. Doch drei Sonderlesarten von P sprechen dagegen. Man vergleiche vor allem den korrupten Text von P in 2,5-7, ferner die in 2,24-25 fehlenden Worte δακρύουσα und με und die *lacuna* Καὶ — φησιν in 6,3. Andere Varianten (1,5; 4,14.15-16; 7,11) bestätigen, beweisen aber nicht.

Schwieriger steht es mit der Frage, ob sich P mit S gegen O abgrenzt oder aber auf einen Kodex zurückgeht, der auch zur Vorgeschichte von O gehört. Im letztgenannten Fall wäre die Gestalt des Homiliars in O das Ergebnis von Textverlust und jene in P und S, sieht man von CPG 4513 ab (Anm. 8), kein Zeugnis für eine nachträgliche Bereicherung des Homiliars. Keine Beweiskraft besitzen P und S gemeinsame Varianten wie das in 1,12 fehlende καὶ oder die Form ἀκούομεν in 1,15 bzw. ein Artikel τὰ in 8,3. Anderseits beweist auch die Lesart ἐκεῖνοι διαβλέπουσι(ν) πνεύμασιν, die O und P gegen S in 7,14 überliefern, nichts. Zukünftige Kollationen anderer Homilien werden in dieser Frage vielleicht eine Klärung bringen können.

Die gemeinsame Vorlage von O, P und S kann zumindest in direkter Überlieferung nicht das Modell von BT oder von KX gewesen sein. Dies zeigen vor allem Textverluste in OPS,[17] Wortvarianten wie ψυχὴ statt καρδία in 1,20 oder τροφῶν statt τροφίμων ψεκάδων in 2,8, ferner σπλάγχνων statt σητῶν in 5,7, καρπὸν statt χόρτον in 6,11, ἔχουσα statt εἴκουσα in 7,19, πλούτου statt κηροῦ bzw. πηλοῦ in 7,22,[18] und Formvarianten wie γέγονα statt γεγένημαι in 2,27 oder κλονουμένη statt κλονοῦσα in 2,42.

Mit bewußten Eingriffen in den vorgegebenen Text ist auch hier zu rechnen. Zum Beispiel versucht der Kopist mit der Lesart ἀγάλλονται in 2,30, das höher im Stemma stehende ἐνδάλλονται zu verbessern. Oder in 7,14-15 liest man statt διαβλέποντες ... ἀγρεύουσιν ... ἀγκιστρεύουσιν ein διαβλέπουσιν, von dem finale Infi-

nitive in umgekehrter Reihenfolge abhängen: ἀγκιστρεῦσαι ... ἀγρεῦσαι. Die Tatsache, daß im folgenden καὶ — σαγηνεύουσιν beibehalten wird, hebt die Blicke der Freier deutlicher von ihren Worten ab und verdient bei der *constitutio textus* bedacht zu werden. Doch wie E mit der Lesart διαβλέποντε vielleicht noch zeigt, dürfte im Variantenträger OPS ein διαβλέπονται gestanden haben, das auf den Verlust des Schlußsigmas in διαβλέποντες zurückgeht. In 2,1 liest man in allen Zeugen außer O,P und S ῾Η γὰρ οὐχὶ κτλ. oder besser ῞Η γὰρ οὐχὶ κτλ.. Die Variante von OPS Τί γάρ; Οὐχὶ κτλ. signalisiert ein Problem, ohne es jedoch befriedigend zu lösen.[19] In 2,33-34 fehlt in OPS καὶ χαυνοῦντα. Darum wird hier nur die befreiende Wirkung von Freude bedacht. Dies aber hat zur Folge, daß einzig die Lesart ἀλγήματα in Z. 34, aufgefaßt als Objekt, paßt und nicht μαλάγματα, das ansonsten nach καὶ χαυνοῦντα als Apposition einen guten Sinn gibt.[20] Weiteres findet sich im kritischen Apparat; manches verdient wie die Wortstellung von 1,10[21] oder der Name Tobit statt Tobias in 8,13 bei der *constitutio textus* beachtet zu werden.

3. Gab es einen Variantenträger δ?

In der Überlieferung von γ grenzt sich BT gegen die anderen Zeugen (E KX OPS) ab, d.h. BT stimmt an nicht wenigen Stellen mit A, M und V gegen E, KX und OPS überein. Auf den ersten Blick scheint es unbestreitbar, daß die letztgenannten Codices von einem Variantenträger δ abhängen.

a. Argumente zugunsten eines Variantenträgers δ

Zur Kennzeichnung der Situation sollen einige auffälligere Varianten herausgegriffen werden; wenn dabei der Einfachheit halber von δ gesprochen wird, dann ist hier damit zunächst nur der Konsens von E KX OPS gemeint:

1,15 γὰρ] οὖν νῦν E KX OPS: Mit dieser Variante verstärkt δ die in 1,12 vollzogene Aktualisierung, die oben einem Variantenträger γ zugeschrieben wurde.

2,32 εἰς τὸν οἰκόν μου] om. E KX OPS: An sich sind diese Worte nach 2,23 im Kontext für den Sinn nicht notwendig, so daß kein Grund besteht, sie einzuführen, falls sie in der Vorlage fehlten.

2,40 ἔνδεια] διανοίας[22] E KX S, διάνοια O, διανοίᾳ P.

6,3 Καὶ] Ἀλλὰ E KX OS, om. P: Der Kontext scheint in der gesamten Überlieferung korrupt zu sein; m.E. ist im Text etwas auf Grund eines Homoioteleuton, das auf -εῖτο ausging, verlorengegangen. Darum ist es schwierig, den Wert dieser Variante genau zu bestimmen. Καὶ im Sinn von »nämlich« scheint gut zu passen, ein adversativer Anschluß jedoch nicht.

6,10 ἰδεῖν] add. οὐ προσεδόκα E KX OS: Daß die Zeugen außer E dann nicht mit οὔτε, sondern mit οὐδὲ fortfahren, ergibt einen guten Text und könnte an sich die ursprüngliche Lesart sein.

6,11 ὦ ἄνθρωπε] om. E KX OPS, eine Variante, die dem sog. Meyerschen Gesetz entspricht (vgl. S. 258-259).

7,10-11 σωφροσύνην ... ἔχειν] σωφρονεῖν E KX OPS.
7,20 γένηται ὁ τῆς πολυλογίας ἐσμός] ὑετὸς (bzw. οἶστρος KX) αὐτῇ ἐπικλύσει E[23] KX OPS.
7,20-21 μικρὸν δακρύσασα] om. E KX OPS, was Konsequenzen für eine Entscheidung zwischen κηροῦ und πηλοῦ in 7,22 hat (vgl. S. 254-255).

Schließlich sind einige Varianten mit bindender Kraft zu erwähnen, die wohl für ein Modell δ sprechen, doch nicht ausschließen, daß auch B und T auf dieses zurückgehen:

2,24 δακρύουσα] δάκρυσιν E KX OPS
4,6 Νυνὶ] Νῦν E KX OPS
4,21 λύουσι] ἀναλύουσι E KX OPS
5,18 ἐλαῖαι] add. αὐτῷ E KX OPS
6,3 συγκαθῃρεῖτο ... τὰ ἀπόθετα] συγκαθῃροῦντο ... αἱ ἀποθῆκαι E KX OPS
7,2 Εἶπεν] add. δὲ E KX OPS

Daß KX und OPS des öfteren gegen E in Lesarten übereinstimmen, bei denen kein Grund zu einem bewußten Eingriff vorliegt,[24] und zumindest zwei gemeinsame Varianten besitzen, denen man bindende »Kraft« nicht absprechen kann und von denen eine m.E. auch von trennender »Kraft« ist,[25] würde dafür sprechen, daß es vom Variantenträger δ zwei Abschriften gab: Eine, die zu E führte, und eine, die das Modell von KX und OPS gewesen ist. Auch bestimmte Übereinkünfte zwischen E und KX gegen OPS[26] bzw. zwischen E und OPS gegen KX,[27] sprechen nicht gegen eine solche Theorie, auch wenn dann manches als zufällige Übereinstimmung interpretiert werden muß.[28] Die gilt vor allem für die Varianten von KX (gegen E OPS) und OPS (gegen E KX), die auch in AV und M (sowie BT) anzutreffen sind.

Überschaut man die erstgenannte Liste von Varianten, dann scheint ein Variantenträger δ (E KX OPS) existiert zu haben, der wie BT von einem Modell γ abhängt. Dies gilt jedoch nur, falls B nicht durch eine überlieferungsgeschichtlich bessere laterale Tradition kontaminiert wurde. Und analog kann man nur mit einer gemeinsamen Vorlage von KX und OPS rechnen, falls E nicht kontaminiert war. Doch bevor der Text von B und E auf den Einfluß lateraler Überlieferung geprüft wird, soll auf einige Lesarten hingewiesen werden, welche die Existenz eines Variantenträgers δ in Frage stellen und zum Verdacht führen, daß Kontamination im Spiel ist.

b. Einige widersprüchliche Dichotomien: Hinweise auf Kontamination?

Tritt der Verdacht von Kontamination auf, wird es, wie allgemein bekannt, schwierig. Kontamination darf nicht nur vermutet, sondern muß bewiesen werden. Dabei sollte insbesondere bedacht werden, inwieweit neben dem Faktum, daß Kontamination vorliegt, auch die Herkunft und Richtung des Einflusses der lateralen Überlieferung bewiesen werden kann. Letztlich kann dieser Beweis nur erbracht werden, wenn Varianten mit trennender »Kraft« Widersprüche in ansonsten gesicherte Relationen einbringen. Leider dringen solchen Varianten

höchst selten auf Grund eines Vergleichs mit einer Seitenüberlieferung in einen Text ein.

Auf der Basis einer Scheidung zwischen AMV, im folgenden x genannt, und γ (BT E KX OPS) sind für einen von γ abhängigen Variantenträger δ, von dem zwei Überlieferungsstränge ausgehen, nämlich E und KOPSX, bestimmte *trennende* dichotomische Variantenkombinationen (Dichotomien) gefordert und andere ausgeschlossen. Gefordert sind die Kombinationen:

(x) BT/E KX OPS und (x) E KX OPS/BT;

(x) BT E/KX OPS;

(x) BT E KX /OPS: (x) BT E OPS/KX und (x) BT KX OPS/E.

Ausgeschlossen sind die Dichotomien:

(x) E/BT KX OPS;

(x) E OPS/BT KX und (x) BT KX/E OPS;

(x) E KX/BT OPS und (x) BT OPS/E KX;

(x) KX/BT E OPS und (x) OPS/BT E KX. Tritt eine der letztgenannten Dichotomien auf, so darf dies nur Zufall und nicht mehr sein.

Nun stimmt BT an nicht wenigen Stellen mit KX und OPS überein, an denen E die Lesart von A, M und V wiedergibt. Sieht man von einem Τί ποιήσω mehr oder weniger, vom Wechsel zwischen Δέδια und Δέδοικα und Ähnlichem, was nicht trennt,[29] hier zurecht ab, dann bleiben zwei markante Varianten, die man entweder als zufällige Übereinstimmungen oder als Indizien einer Kontamination sei es von E, sei es von BT, interpretieren muß:

2,43 ἀνασκάπτουσα E mit AMV] ἀνασπῶσα BT OPS X, ἀνασποῦσα K. K weist vielleicht noch auf den Ursprung dieser Variante hin: auf ein Übersehen oder einen »materiell-mechanischen Verlust« der Silbe σκά;

7,7 ὦ ἄνθρωπε E; ἄνδρωπε AMV] ἄθλιε BT KX OPS.

Ferner ist hier die Variante νομὴν von BT und OPS in 2,8 zu nennen, wo alle anderen Zeugen ὠμὴν überliefern Dichotomie: [x] E KX/BT OPS). Sollten E und KX dem Archetypus näher stehen als BT und OPS, wie es z.B. auch die Lesart δέ γε in 1,6 (vgl. Anm. 26) nahelegt? Doch könnte man zurecht die trennende und BT mit OPS verbindende »Kraft« der Lesart νομὴν bestreiten, da in der Überlieferung vor ὠμὴν der Artikel τὴν verlorengegangen war. Dies mußte zu Konjekturversuchen reizen. Und las man im Text etwas weiter, so stand dort Ποίαν νομὴν κτλ. (2,13). M.a.W. BT und OPS könnten zufällig , d.h. unabhängig voneinander, auf dieselbe »Verbesserung« gekommen sein. Unwahrscheinlich ist hingegen ein Erschließen (*diuinatio*) von ὠμὴν im Ausgang von νομὴν.

Wie steht es mit der Variante ἐκλάμπει bzw. ἐκλάμψει von BT und KX, aber auch A, in 6,12, wo jedoch OPS mit M und V ἐκθάλπει bzw. E ein ἐκθάλλει tradieren? Die Sonne erwärmt die Gefilde (MV OPS); sie bringt sie auch zum Blühen (E). Nach einem Regen bricht sie natürlich auch durch die Wolken hindurch; doch, wie sich damit »die Gefilde der Erde« transitiv konstruieren lassen (BT KX mit A), ist nicht einzusehen (Dichotomie: [x][30] OPS — E/BT KX). Will man nicht eindeutigere Beziehungen einzig wegen 6,12 als Scheinverwandtschaft eliminieren, dann liegt die Herkunft und Richtung zumindest eines Kontaminationsvorgangs fest: Die Lesart ἐκλάμπει bzw. ἐκλάμψει kann nur aus der Überlieferung von A, wahrscheinlich aus einem Kodex, der zur Vorgeschichte von A gehört, stammen.[31]

Kandidaten für Kontamination sind auf den ersten Blick BT und E. Zunächst ist festzuhalten, daß BT keine unmittelbare Abschrift von E gewesen sein kann, es sei denn, daß vor oder beim Kopieren eine stemmatisch höher stehende laterale Tradition verglichen wurde. Die Textverluste in E schließen dies aus.[32] Anderseits gibt es auffällige Lesarten, die sich in die Tendenz von BT einpassen, leichte Korrekturen anzubringen, und die eine Vorlage wie E voraussetzen könnten: So liest man z.B. bei BT in 5,18 statt πολύχυτον ein πολύχουν, wo E nur πολὺ wiedergibt, oder in 5,6 statt ἑαυτῷ προσεπόριζεν ein ἑαυτῷ προσήνεκγεν, wo in E, aber auch in KX und OS, eine *omissio* vorliegt. Dies und anderes würde keine Beachtung verdienen, gäbe es nicht einige merkwürdige Fakten: So findet man z.B. in 6,1 statt εἴθε in E ein εἴθως, in B εἴθοις und in T gar ein ἴσως, oder in 4,15-16 die gleiche Wortfolge,[33] oder 7,8 eine säkularisierte Aussage, sofern θεῷ fehlt, ferner in 3,10 den Zusatz ἐν (τῇ E) γεέννῃ, der sich auch in V findet und vielleicht auf dessen mit A gemeinsame Vorgeschichte zurückweist.

Jene Lesarten, in denen E sich mit AV bzw. mit M gegen BT berührt, liefern keine Hinweise auf Kontamination.[34] Wie aber steht es mit den Gemeinsamkeiten zwischen BT und AV bzw. M? Sollten die Übereinstimmungen mit A[35] zufällig sein oder gar unmittelbar auf den Archetypus zurückgehen? Die Gemeinsamkeiten mit AV[36] scheinen, sieht man von einem Homoioteleuton (6,8) ab, bewußte Eingriffe in den Text zu sein. Darum ist Zufall hier nicht auszuschließen. Einzig mit V kommt BT in einem zusätzlichen frommen, doch sowohl Satzsinn als auch Prosarhythmus störenden με zwischen τῷ κτησαμένῳ und θεῷ in 4,18 überein; doch vor allem auf Grund der Lesart von M dürfte gesichert sein, daß jenes με aus der Vorgeschichte von V stammt.[37] Auffälliger ist dann schon das BT und M gemeinsame μαλάγματα in 2,34, wo alle anderen Zeugen außer S ein ἀλγήματα überliefern.[38] Sieht man von vier Stellen ab,[39] so haben alle BT und M gemeinsame Lesarten eine gute Chance die ursprünglichen zu sein.[40]

Zumindest ein Ergebnis dürfte mit dem Gesagten gesichert sein: Wegen der oben genannten widersprüchlichen Dichotomien, die nicht nur BT und E, sondern auch KX tangieren, kann man gegen den Variantenträger γ (BT E KX OPS) keinen untergeordneten Variantenträger δ (E KX OPS) beweisen. Man kann aber auch nicht zwei Zustände von γ unterscheiden, einen vor und einen nach der Kontamination, so daß man die Hypothese vortragen könnte, E, KX und OPS seien erst dann von γ abgeschrieben worden, als ihren Kopisten dort auf Grund der *in margine* oder *super lineam* vermerkten Varianten der lateralen Tradition die Möglichkeit zum Wählen angeboten war.[41] Selbst der Beweis, daß OPS nicht kontaminiert waren, will nicht gelingen. Denn wie steht es mit jenen drei Stellen, an denen OPS mit x gegen alle anderen Zeugen von γ übereinstimmt ([x] OPS/BT E KX)? Gemeint sind:

2,2 τοὺς ἐμοὺς OPS mit AMV] τοὺς ἑμαυτοῦ BT E KX

3,1 βαρούμενος OPS mit M] βαρυνόμενος BT E KX

4,4 ἐκ τούτου μεταδοῦναι OS mit AMV] ἐκ τούτου μεταδοῦναι BT E KX und P.

In 2,2 und 3,1 gibt es für einen Kopisten gewiß keinen Anlaß, den Text zu korrigieren; insofern besitzen diese Varianten mehr als nur bindende »Kraft«. Anders steht es mit 4,4: ἐκ τούτου hat hier adverbiale Funktion im Sinn von »dar-

auf, daraufhin«, so daß der darauf folgende Infinitiv μεταδοῦναι auf der gleichen Ebene steht wie συναγαγεῖν — ἄγειν — ἀναπέμπειν — λέγειν. Doch dürfte mancher Kopist, wie es ja auch jener von P tat, hier eine Diplographie vermutet und darum ἐκ τοῦ geschrieben und so die Aussage unmittelbar an das zuvor zitierte Psalmwort gebunden haben: »Du hast meinem Herzen Freude geschenkt, *auch* (bzw. *und zwar* [καὶ]) weil (ich) den Armen gegeben habe.« Handelt es sich hier nur um Zufall, der OPS mit der lateralen Tradition verbindet? Oder gehen BT E KX im Unterschied zu OPS auf einen gemeinsamen Ahnen zurück, der aus γ abgeschrieben (und kontaminiert) war? Beweisen kann man letzteres m.E. nicht, auch nicht durch einen Hinweis auf 4,6, wo BT E KX mit M den vollständigen Text besitzen, OPS und AV jedoch je auf ihre Weise die Aussage fortlassen, der Reiche verweigere sich mit seiner Handlungsweise dem Leben und verwerfe es (ἀπολέγεται τὴν ζωήν). AV scheint dies bewußt ausgelassen zu haben, während die Variante von OPS eher auf einen Lesefehler weist.

4. Die Beziehung von M zu A und V

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Darstellung ist die auffällige Dichotomie AMV/γ(BT E KX OS) gewesen. Sind im vorhergehenden die Relationen innerhalb von γ untersucht worden, so steht nun die Frage nach den Beziehungen von A, M und V an. Daß A und V auf einen gemeinsamen Variantenträger β zurückgehen, wurde, als es um die Kontamination innerhalb von γ ging, unausgesprochen schon vorausgesetzt und muß nun bewiesen werden.

a. Der Variantenträger β

Zunächst fallen einige Wortvarianten auf, in denen A und V gegen die übrige Überlieferung übereinstimmen:

1,2 εὐμαθῶς] εὐπαθῶς AV;
5,1 σχέτλιος] ἄθλιος καὶ ταλαίπωρος AV;
5,14 γλεύκους] ἐλαίου AV;
7,13 πτώματος] σώματος AV;
7,20 λάβρος] ἄπειρος AV.

Unstimmig scheint einzig die Variante 1,2 zu sein, minder geeignet 7,13 und 7,20. Und ähnlich wird man über andere Varianten urteilen. Die Lesart τοῦ ἐπιγείου in 4,9 regt eher dazu an, wie in BT ein διὰ davorzusetzen, als einen Dativ einzuführen, und läßt so vermuten, daß dieses durchaus akzeptable διὰ in der Vorlage von AV stand. Nichts wird man auch gegen das in 6,2 fehlende αὐτοῦ einwenden, nichts gegen ein παρὰ τοῦ θεοῦ in 7,1. Lesarten, die nicht zu einem korrigiereden Eingriff herausfordern, sind auch die Wortstellung von πάλιν in 2,37, von ἀπορῶ in 5,22 und αὐτὰ τῷ θεῷ in 7,8-9, kaum aber jene von τε in 7,21.

Anders steht es mit dem μὴ statt eines οὐ in 7,4. Zwar stehen nun zwei Fragen hintereinander, die eine Konjektur wie ταύτῃ überflüssig machen. Doch die zweite, die rhetorischer Frage Καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ; überzeugt einfach nicht nach einem vorausgehenden »Warum nicht diese Nacht?«. Ursprüngliche Lesart scheint μὴ darum kaum zu sein, sondern Produkt eines Kopisten. Gleiches gilt für die Lesart μετέσχεν in 5,12 und die oben schon genannte Wortvariante 5,14:

Ein dreifaches ἐγεύσατο bzw. ἀπεγεύσατο hintereinander reizte den Kopisten von AV an zweiter Stelle abzuwandeln und im folgenden γλεύκους nicht zu wiederholen.[42] Mit korrigierenden Eingriffen ist darum auch in dieser Überlieferung durchaus zu rechnen.

Daß aber die Textvorlage von A und V nicht am Ursprung der handschriftlichen Überlieferung steht, zeigen einige Lücken:

2,6-12 Τί — σκοπήσω] om. AV;
2,20-21 Δέδια — Δέδια] om. AV;
4,6 ἀπολέγεται τὴν ζωὴν καὶ] om. AV (OPS)
4,11-12 Πῶς — ἀναζωπυρήσω] om. AV;
6,8 διὰ — παραθήκας] om. AV (BT)

V kann keine Abschrift aus A sein. Dagegen sprechen insbesondere einige Textlücken in A,[43] z.B. auch eine Form wie ὦ χεληάνδρε von V in 2,25-26, die sich eher vom allgemein überlieferten νωχελῆ ἄνδρε herleitet als von der Lesart νωθρὲ ἄνδρε in A.

Die letztgenannte Lesart weist schon darauf hin, daß man in A mit Konjekturalkritik (*diuinatio*) rechnen muß. Man könnte auch 4,19 nennen, wo in der Vorlage εἰσιν ausgefallen war und man nun in A ἰσχύουσιν liest, oder auf 4,18, wo A durch die Einführung von δωρησαμένῳ und das Streichen von τοὺς πλουσίους glättet. In 4,4-5 läßt A die Worte καὶ τὸν ἑξῆς στίχον τοῦ ψαλμοῦ τὸ, die eher aus einer Glosse als aus dem Text der Diatribe stammen, weg und stellt das Bleibende so um, daß das Psalmwort in einem durchläuft.

Anderseits scheint an zwei Stellen Ursprüngliches nur in A bewahrt zu sein, nämlich nicht nur die Form παιδαγωγεῖν in 1,12,[44] sondern auch σκώψῃ statt σκοτώσῃ bzw. σκοτίσῃ in 2,24. Wie aber steht es mit dem σκοτομήν von A in 2,40, merkwürdig »bestätigt« durch σκοτομηνα in E, wo alle anderen Zeugen mit σκοτωμένη bzw. ἐσκοτισμένη wohl von ihrer soeben genannten Lesart in 2,25 abhängig sind?

Unentscheidbar ist die Frage, ob in 7,4 der Nominativ τὸ σκότος von A statt des Dativs, den alle anderen Zeugen überliefern, ursprüngliche Lesart oder Konjektur aus der Geschichte von A ist. An sich erwartet man hier, daß es als Begründung für Luk. 12,20 heißt, »die finstere Gesinnung des Reichen« werde (im Evangelium) mit der Nacht verglichen: τὸ σκότος (bzw. ὁ σκότος) τῆς γνώμης τοῦ πλουσίου ἀπείκασε (scil. ἡ γραφὴ oder ὁ θεὸς) τῇ νυκτί, und nicht umgekehrt: τῷ σκότει (bzw. τῷ σκότῳ) ... ἀπείκασε τὴν νύκταν. Darum heiße es bei Lukas »noch diese Nacht« und nicht »noch am heutigen Tag« im Sinn von »noch heute«. Die Lesart von A setzt aber keine Ellipse des Subjekts der Aussage (»die Schrift«, »Gott«) voraus und begründet damit, daß die finstere Gesinnung des Reichen die Nacht nachahme. Sollte dies der ursprüngliche Text gewesen sein, dann lag es nahe, daß ein Kopist daraus — vielleicht unbewußt — einen Vergleich machte und statt des Nominativs den Dativ einführte, weil er ein anderes Subjekt mithörte, das auf der lautlichen Ebene nicht wiedergegeben war, m.a.W weil er den Satz als Ellipse begriff. Sowohl die Lesart von A, als auch jene des Archetyps scheint unangemessen; die erstgenannte ist kein Vergleich, die zweite scheint die Richtung des Vergleichs umzudrehen. Wenn in der Edition der Wortlaut des Archetyps nicht verändert wird, so deshalb, weil man nicht ausschließen kann, daß der Prediger sich hier etwas ungeschickt ausgedrückt hat.

In 5,15 kann die Lesart καὶ ἤδη statt κἀκεῖνος auf *diuinatio* zurückgehen. Doch sicher ist dies nicht. Denn der Kontext legt die Möglichkeit zufälliger Übereinkunft in verschiedenen Überlieferungen nahe. An Stellen wie 2,24, wo die Lesart δακρύσασα von A das inkohative Moment des Prädikats aufgreift, während δακρύουσα dem λέγουσα entspricht und das unerträglich Dauernde des Weinens und Klagens betont, bleibt es unentscheidbar, ob eine bewußte »Verbesserung« oder der ursprüngliche Wortlaut vorliegt.

b. Eine Charakteristik der Textgestalt von M

Betrachtet man die Textgestalt von M, dann fällt zunächst auf, daß M, sieht man von einem Τί ποιήσω mehr oder weniger ab, einen sehr vollständigen Wortlaut besitzt. Zwar fehlen einige Worte in M, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht für den ursprünglichen Textbestand ausschließen lassen, so daß schon in dieser Rücksicht M nicht die Vorlage der gesamten übrigen Überlieferung sein kann. So fehlt bei M in 2,30-31 Καὶ — πορευόμενος und in 5,11 Οὕπω τοῦ οἴνου ἀπέγευσατο.[45]

Anders steht es damit, daß im Zitat aus Job 29,15-16 in 8,7-8 bei M der Vers 15 fehlt. Denn dieser könnte spätere Zutat sein, sofern Vers 16 dem Anliegen des Predigers voll genügt; er zitiert nämlich wegen des Wortes ἀδυνάτων, das auf Grund des Kontexts schlicht »die Armen« bedeutet. In 7,2 findet sich in allen Handschriften außer M ein Text, der eine große Parenthese darstellt und mittels Ps. 13,1: »Es sprach der Tor in seinem Herzen: 'Es gibt keinen Gott!'« das Wort »Tor« aus der Gleichnisrede vom Reichen (Luk. 12,20) auslegt. Im Kontext hat diese Parenthese keine Funktion. Es dürfte sich um eine Randglosse handeln, die in den Text gewandert ist. In der Vorlage von M können die Worte noch *in margine* gestanden haben, doch kaum im Text selbst. Zumindest ist letzteres unwahrscheinlich; denn M hätte die Parenthese nicht nur als solche, sondern auch in ihrer Irrelevanz für die Diatribe erkennen müssen.

Anders steht es mit der Differenz zwischen M und den übrigen Zeugen in 8,3-5: In M liest man einen Vergleich; dabei wird im zweiten Teil desselben eine handfeste Terminologie aus dem täglichen Geschäftsleben, aus dem Umgang mit Geld, gebraucht, die christlichen Ohren nicht unbedingt behagen mußte: »Denn[46] wie Saatgut, das auf die Erde gesät wird, auf der Erde geerntet wird, so bringt auch alles, was im Himmel eingezahlt wird, dort seinen Gewinn.« Im Kontext war zuvor schon das Stichwort καταβολή gefallen. In Angst vor der Höllenstrafe frug sich der Reiche, ob es so klar sei, daß er sie mittels seiner reichen καταβολὴ τῶν ἄρτων für die Armen vermeiden könne. Das Fragewort implizierte, daß er um eine Antwort nicht so recht wußte; sie konnte Ja oder Nein heißen. Wie man nun auch den Genitiv τῶν ἄρτων und damit den Vorgang der καταβολή auffassen will, nähmlich als subjektiven Genitiv, so daß es sich um eine Brotspende handelt, oder als objektiven, so daß es um den Vorgang einer Stiftung, um das Einzahlen einer Summe für Brot geht, das für die Armen bestimmt ist, so ist dem Prediger die Aussage von M in 8,3-5 zuzutrauen, und dies umso mehr, als die im Alltag normale Bedeutung von καταβολή die zweite Deutung begünstigt. In den übrigen Textzeugen außer OPS liest man im Unterschied zu M: »Jeder Samen, der auf die Erde gesät wird, wird auf der Erde geerntet.

Barmherzigkeit aber wird zwar auf Erden gesät, doch im Himmel geerntet.« Der Singular ἐλεημοσύνη fällt hier auf. Zuvor fiel das Wort nur ein Mal und bedeutete, im Plural gebracht, Almosen (7,8); doch im Epilog wird es im Sinn von Barmherzigkeit und Mitleid zum Leitfaden der Synkrisis (8,9-18). Sollte dies dazu angeregt haben, durch den Begriff der Barmherzigkeit die Rede vom himmlischen Konto in 8,3-5 zu ersetzen? Für sich allein genommen, erlaubt diese Stelle keine Antwort. Sollten sich aber in M im Unterschied zur übrigen Überlieferung ursprüngliche Lesarten in qualifizierter Häufung ausweisen lassen, dann verdient auch in 8,3-5 die Lesart von M Vorzug.

Ein erster Durchblick zeigt, daß es in M einige Varianten gibt, die wahrscheinlich,[47] andere, die sicher fehlerhaft sind, wie in 2,41 ἀθρίωτον statt ἀθεώρητον, in 4,18 μεθ'ὧν statt θεῷ bzw. με θεῷ,[48] und in 8,18 πᾶσαν statt πᾶς. Kleinere Textlücken in M sind in 2,28 μου,[49] vielleicht wegen A in 6,6 ὅτι. Hier könnte man auch jene Stellen hinzufügen, an denen oben A der Vorzug gegeben wurde (1,12: 2,25), sowie manche andere Stelle, an der M mit mehreren Zeugen übereinstimmt wie z.B. in 1,6, wo bei M und anderen in ὁ δέ γε κύριος die Partikel γε fehlt.

An einigen Stellen zeigt M nachträgliche Korrekturen; sie könnten sich von M selbst oder von einem Zeitgenossen herleien. In 2,38 peinigen in M den Schlafenden ungelöste Rätsel (αἰνίγματα), die mit den täglichen Sorgen gegeben sind, in den anderen Zeugen jedoch innere Vorstellungen und Bilder (ἐνδάλματα), die durch die täglichen Sorgen (in der Psyche) erzeugt werden. Beides gibt einen vertretbaren Sinn. Nun sind in M sowohl das erste Alpha als auch die beiden Jota auf Rasur geschrieben. Warum? Undeutlich bleibt die Situation auch in 3,4, wo A und V statt des für γ bezeugten παφλάζουσαν ein semantisch gleichwertiges κοχλάζουσαν überliefern, in M aber die Buchstaben Pi und Phi von πάφλαζουσαν auf Rasur zu stehen scheinen, so daß man nicht ausschließen kann, daß hier einst καχλάζουσαν stand. Neben κοχλάζω ist aber auch καχλάζω bezeugt.[50]

Ein, vielleicht zwei Fehler von M weisen in die Zeit der Unzialschrift. In 8,1 liest man in M συλλέγεις, in allen anderen Zeugen außer dem Kodex A, in dem der Satz nicht überliefert ist, οὐκ ἐρεῖς bzw. korrumpierte Formen wie οὐκ ἔρις oder οὐκ αἴρεις. Man erwartet hier eine Frage, eingeleitet mit οὐ, die in einer zweiten Frage Ἢ οὐκ οἶδας; aufgegriffen wird. Ein Flüchtigkeitsfehler beim Lesen, der darin besteht, daß ein Omikron als ein Sigma aufgefaßt wird, ist in Texten, die in Unzialen geschrieben sind, gut vorstellbar. Daß dieser Lesefehler möglich war, hängt sicher auch an dem vorausgehenden Fragewort Τί, wenn man nicht erkannte, daß es nur die kurze überleitende Frage einführt: »Was nun also, mein lieber Mann?« Zu dieser Kategorie von Lesefehlern könnte auch λειτουργοῦνται statt λεπτουργοῦνται in 7,12 gehören.[51]

Am wichtigsten ist eine Antwort auf die Frage, ob M allein gegen alle anderen Zeugen auch ursprüngliche Lesarten besitzt. Gibt es eindeutigere Fälle als z.B. das κατευθύνει statt eines ἀπευθύνει in 1,11 oder das ἀνεφυσᾶτο statt eines ἐφυσᾶτο in 5,15?

Nach M »umgibt« der Mann in 7,11 seine Frau mit »übligen Dingen«, die in Besitz und Geld (χρήματα) gründen, nach anderen »umschüttet« bzw. »überschüttet« (BT OPS) er sie einfach mit Besitz. Wie soll sie bei diesem »unseligen Besitz« (δύστηνα χρήματα) als Witwe ehrbar bleiben können und nicht Opfer

eines Freiers werden, der es auf ihr Hab und Gut abgesehen hat? Der Besitz ist im Kontext gewiß nicht positiv gesehen. Ist nun die Variante von M τοῖς κακοῖς χρημάτων oder aber χρήμασιν vorzuziehen? Die letztgenannte Lesart ist gewiß *lectio facilior*. Zum anderen wird im Verhalten der Freier die rhetorische Frage in 8,1 vorbereitet: Ist Habgier nicht die Ursache alles Üblen und Bösen? Habgier ist die Motivation der Freier. Sie ist ein κακόν, zu dem der Besitz einer Witwe anstachelt und aus dem andere κακά für die Witwe folgen. Die *lectio difficilior* von M paßt sich somit gut in den Kontext ein.

Ein gutes Beispiel ist auch die Lesart von M in 7,22: κηροῦ statt πηλοῦ; es zeigt zugleich die Grenzen für eine sichere Entscheidung. Kraft und Anstrengung, mit denen die Witwe ihre Ehrbarkeit verteidigt,[52] lassen nach; sie resigniert mutlos. Doch welchen Vergleich gebraucht nun der Prediger genau, wenn er ἐκλύεται δίκην κηροῦ bzw. δίκην πηλοῦ sagt? Die Bedeutung von ἐκλύομαι, um die es hier geht, könnte »ermatten, erlahmen, kraftlos, schlaff, müde werden, verzagen« sein: Dann aber kann es um ein Weichwerden wie bei Wachs (M) oder um ein Nachgeben wie bei formbarem Lehm oder gar wie bei Schlamm und Morast gehen. Denn der Vergleich muß etwas mit dem Übergang von einem festen, Widerstand leistenden Zustand (τῶν τε τόνων ... λυθέντων) zu einem nachgiebigen, formbaren Zustand zu tun haben: Sowohl Wachs (κηρός) als auch Lehm (πηλός) könnte gemeint sein. Doch konnotiert Wachs wohl eher als Lehm das Moment des Nachgiebigen, des Weichwerdens, und man könnte wegen dieses schwachen Arguments M den Vorzug geben. Da aber die Metapher von Weichwerden des Wachses an Wärme, jene vom Nachgeben des Lehms an Wasser denken lößt, scheint gegen M der Kontext μικρὸν δακρύσασα zu sprechen, — Worte, die in E KX OPS fehlen! Oder wird mit solchen Argumenten die Forderung nach Kohärenz im Sprachgebrauch so überspitzt, daß sie dieser Diatribe nicht mehr gerecht wird? Eines jedoch ist gewiß, beide Interpretationen verbinden mit dem Partizip χαυνωθεῖσα nur die Idee des Nachgebens.

Das Adjektiv χαῦνος bedeutet zwar »schlammig«, ja, »schlaff« und »haltlos«, doch das Passiv des Verbs behauptet normalerweise, daß sich jemand aufbläht, stolz und überheblich wird bzw. ist. Und so kann es zu einer Metapher für jene Haltung werden, die sich keiner Norm unterwirft, insbesondere zu einer Metapher für die Sünde. Wenn die Witwe überheblich wird, dann sollte ἐκλύεται medial im Sinn von »sich befreien«, »sich frei machen« aufgefaßt werden. Und man fragt sich: Wovon macht sie sich frei? Ein Genitiv fehlt; und so kommt die Lesart von OPS in den Blick: δίκην πλούτου, »um des Reichtums willen«. In einer Gesellschaft, in der die Witwe an sich keinen Anspruch auf das Vermögen ihres verstorbenen Mannes hatte, konnte eine Wiederverheiratung mit jemandem, der sich gegen die bestehenden Ansprüche durchzusetzen vermochte, vielleicht der Wahrung des Besitzes dienen. Nur paßt eine solche Interpretation nicht in die Argumentation der Diatribe. Denn nach 7,10-11 steht der Witwe der Besitz ihres verstorbenen Mannes zu; die Aussage ist allgemein. Sie wird z.B. nicht eingeschränkt auf Güter, die der Verstorbene seiner Frau während der Ehe geschenkt hat.[53]

Wenn δίκην hier nur adverbial fungiert, dann wirkt der Text äußerst brav: In χαυνωθεῖσα ἐκλύεται wird dann kein sündig-emanzipatives Verhalten der Witwe konnotiert. Doch wie anders klingt der Satz, wenn hier ursprünglich der Genitiv

δίκης gestanden hat und statt κηροῦ ein κηρὸς. Zugegeben, es ist gewagt, in eine christliche Diatribe mittels einer Konjektur ἡ κήρ, das böse Verhängnis, einzuführen, von dessen Spruch sich die Witwe frei macht, indem sie einem Freier nachgibt: δίκη κηρὸς könnte hier durchaus einen abgeschwächten, abgegriffenen Sinn haben, nämlich ein Hendiadyoin für »Schicksal« sein, das im Kontext »Unglück« meint. Dies paßt zwar gut zu χαυνωθεῖσα, fordert aber einen emendierenden Eingriff in den Text.[54] Nun wird man aber Konjekturen solange vermeiden, wie dem überlieferten Text ein vertretbarer konsistenter Sinn abzugewinnen ist. Darum sollte man χαυνωθεῖσα hier als eine Aussage über ein Zermürben, Haltloswerden und Nachgeben der Witwe auffassen und ἐκλύεται nicht als einen Akt der Selbstbefreiung interpretieren, womit Konjekturen wie κηρὸς und κῆρος ausscheiden. Dann bleibt jedoch einzig die Wahl zwischen zwei Vergleichen, zwischen δίκην κηροῦ und δίκην πηλοῦ, und somit ein schwach begründeter Vorzug für M.

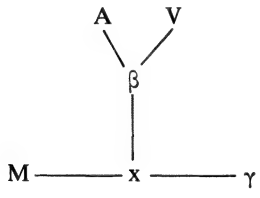
Im Besitz liegt die Ursache für das Entstehen von Schuld und Unrecht, für Anschuldigungen und Anklagen: Sie entstehen »inmitten von Geld und Besitz« (8,1-2). Durch Geld und Besitz wird der Mensch nach M mit Schreckbildern (δείματα) konfrontiert; er wird jemand, der unter den Wunden (τραύματα) seiner Sünden leidet (8,3). Doch in den anderen Handschriften geht es nicht um Schreckbilder (δείματα) oder Alpträume, sondern um Bisse oder Stiche (δήγματα), welche die Sorgen (AV) oder die unrechten Handlungen (BT E KX)[55] verursachen, und auch nicht um Wunden (τραύματα), sondern um Risse oder Brüche (ῥήγματα). Und was in M nur als eine einzige rhetorische Frage formuliert ist, wird in den anderen Zeugen, sofern sie in 8,2 ein καὶ auslassen, zu einer Frage, an die sich eine Aussage anschließt. Eine sichere Entscheidung, was die ursprüngliche Lesart war, dürfte kaum möglich sein, mögen auch die Schreckbilder (δείματα) in M an die Traumbilder von 2,37-38 erinnern. Nur eines scheint klar: ῥήγματα hat als Wortspiel vor allem dann Sinn, wenn ihm δήγματα vorausgeht.

Wenn M in 7,12 von ἀνώμαλοι γάμοι und nicht wie alle anderen Zeugen außer OPS, welche die betreffende Aussage fortlassen, von ἄνομοι γάμοι spricht, dann paßt diese Lesart gut in den zeitgeschichtlichen Kontext.[56]

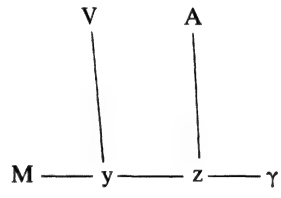
An wenigen Stellen stimmt M mit V überein: In 3,5 überliefern sie μέσης statt des allgemein bezeugten μέσου, in 5,1 das schon in Anm. 47 genannte inkohative 'Εστέναξεν und vor allem in 6,12 die Lesart ἐκθάλπει,[57] die man auch in OPS findet. Sie reichen nicht,[58] um eine nähere Verwandtschaft zwischen M und V zu behaupten. Da der Variantenträger β als Modell von A und V gesichert scheint, dürfte es sich bei den genannten Stellen um Korruptelen von A handeln.

Daß sich keine Übereinstimmungen zwischen A und M finden lassen, kann einzig Zufall sein. Denn unter der Voraussetzung, daß sich A, M und V gegen γ abgrenzen,[59] A und V aber von einem Variantenträger β abstammen, erwartet man auch Gemeinsamkeiten zwischen A und M, sofern auch in der Vorgeschichte von V die ein oder andere Veränderung von ursprünglich A, M und V gemeinsamen Lesarten eingebracht sein müßte. Oder sind beide Tatsachen, daß (1) zwischen M und V Übereinkünfte gegen A mit γ bestehen, (2) nicht aber zwischen M und A gegen V mit γ, hinreichende Bedingung, um den Variantenträger

γ aus der Vorgeschichte von A herzuleiten? Die Fragestellung läßt sich einfach als Wahl zwischen zwei Modellen, I und II, veranschaulichen. Bisher schienen die strukturellen Beziehungen von Modell I zu gelten; nun scheint ein Modell II in den Blick zu kommen:



Modell I



Modell II

Sollte β (AV) keine zufällige Konstellation sein, sondern eine überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeit kennzeichnen, dann bedeutet dies im Rahmen des Modells II, daß (1) in z die Gemeinsamkeiten von A und γ eingebracht und (2) in γ präzis die für β (AV) kennzeichnenden Varianten eliminiert wurden. Dies bedeutet ferner, daß (3) in γ die M und V gemeinsamen Lesarten vorhanden gewesen sein müssen, daß diese aber (4) getilgt wurden. Schließlich müßten (5) in y und z alle für β (AV) kennzeichnenden Varianten vorhanden gewesen sein und diese müßten nicht nur in γ (=2), sondern auch, je nachdem welches Stemma vorliegt,[60] entweder (6) zwischen M und γ eliminiert worden sein oder (7) erst in y entstanden sein. Jede einzelne dieser Hilfshypothesen müßte bewiesen werden. M.a.W. Modell II ist prinzipiell möglich, doch unwahrscheinlich und praktisch nicht verifizierbar.

c. Stammen β (AV) und M von einem bestimmten Variantenträger ab?

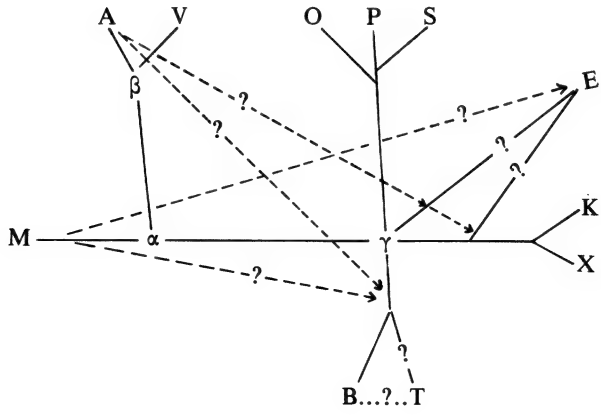
Diese Frage ist nach dem bisher Gesagten schnell mit einem Nein beantwortet. A, V, M und β (AV) kommen gegen die Zeugen von γ an jenen Stellen überein, die zur Hypothese eines Variantenträgers γ führten. Doch handelt es sich bei keiner dieser Varianten um Trennfehler (*error distinctiuus et separatiuus*)[61] und manches, wie ein hinzugefügtes Τί ποιήσω (2,3) oder αὐτῷ (5,7) oder ein fehlendes Homoioteleuton (7,15), aber auch die Lesart ἔτικτεν statt ἐτέκταινεν (5,4) oder σκότῳ statt σκότει (7,4), könnte seine Existenz dem puren Zufall verdanken. Was bleibt, ist ein Sätzchen, das in 6,3-4 fehlt. Im Kontext ist dieses leicht zu übersehen und nicht einmal notwendig.

5. Orientierung: Von der Struktur zum Stemma

In den bisherigen Überlegungen ging es um Gruppenbeziehungen; die Frage, in welcher Relation sie zum Archetypus stehen, spielte zwar implizit mit, da alle Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte als interpretierendes Verstehen

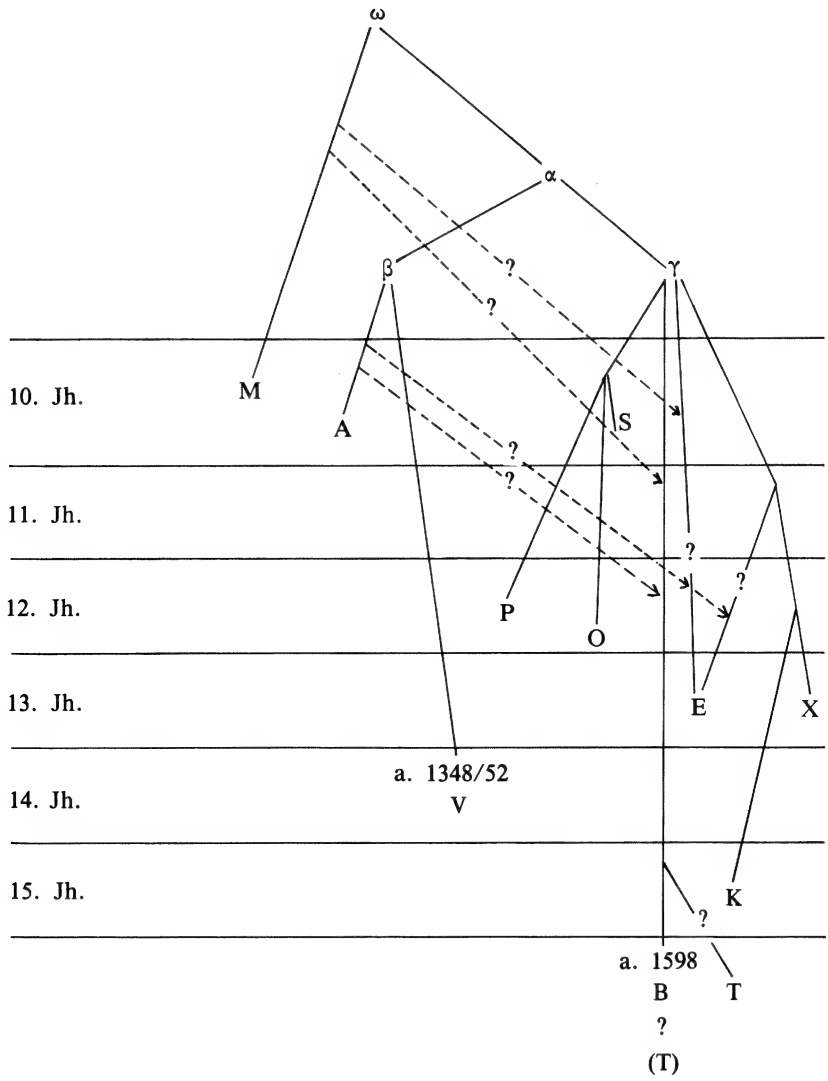
und damit als Prozeß nicht ohne hermeneutischen Zirkel voranschreiten kann, wurde aber bisher nicht beantwortet.

Eine Konsequenz der hier vorgetragenen Interpretation der Varianten von M lautet, daß überall dort, wo M auf den ursprünglichen Text zurückgeht, die Variantenträger β (AV) und γ (BT E KX OPS) von einem gemeinsamen Modell, dem Hyparchetypus α, abhängen.[62] Diese Aussage impliziert zwei Entscheidungen.[63] Zum einen bedeutet sie, daß sich die strukturellen Beziehungen der Textzeugen analog zu den oben vorgestellten Modellen I und II folgendermaßen veranschaulichen läßt, wobei der Punkt x nun α heißt:



Zum anderen ist damit entschieden, daß beim Übergang von der strukturellen Betrachtung zur überlieferungsgeschichtlichen, also zur Zeitdimension, der Orientierungspunkt der hier begründeten Struktur (Archetypus)[64] der Mittelpunkt zwischen M und α ist. Damit ist, da ein Variantenträger, von dem einzig M und β (AV) abhängig sind, nicht besteht, vor allem der einzige chancenreiche andere Kandidat, nämlich α selbst, ausgeschaltet; er kann nur Hyparchetyp sein. Die eigentliche Entscheidung fällt mit der Wertung des Textes von M.

Aus der Orientierung um den Punkt zwischen α und M folgt das Stemma, das dieser Edition zugrundegelegt wird:



6. Vom Archetypus zum ursprünglichen Text

Wer die hier edierte Diatribe verfaßte, sah sich verpflichtet, auch in der Prosarede zum Kennzeichnen von Sinneinheiten einem bestimmten Rhythmus zu folgen. Sieht man von den Zitaten aus der Bibel, die nicht manipuliert werden konnten, und den meisten Fragesätzen ab, so markiert der Redner Satzende, ja selbst den Schluß untergeordneter Sinnschnitte, den sog. Zwischenton, dadurch,

daß er fast ausnahmslos zwischen den beiden letzten Akzenten nur zwei bzw. vier unbetonte Silben zuläßt. Er befolgt also das sog. Meyersche Gesetz des akzentuierten Satzschlusses.[65]

Wie bei anderen Texten treten auch in dieser Diatribe Ausnahmen von der Regel auf; teils sind diese wie bzw. hier bei Fragesätzen bewußt gewählt, um durch den Wechsel zu beleben. Doch an einigen Stellen schien mir eine Korrektur gegenüber der Lesart des Archetypus gerechtfertigt. So ist z.B. die Wortstellung χρώμενος παραβολαῖς in 1,10 mit OPS oder in 5,4 das Verb ἐτέκταινεν statt ἔτικτεν (S. 256) vorzuziehen. Wie weit darf man aber mit Eingriffen in die Textgestalt des Archetypus bei rhetorischer Prosa, die dem Ideal eines bestimmten Rhythmus huldigt, gehen? Wenn es einzig um einen Akzent geht, der in der Unzialschrift allgemein nicht geschrieben wurde, dürfte ein solcher Eingriff wie z.B. in 5,8, wo ψυχὴ ἐκρεμᾶτο (mit A!) gegen ψυχὴ ἐκρέματο bevorzugt wurde,[66] angebracht sein. In 2,24-25 σκώψῃ με λέγουσα ist με in M nur *in margine* überliefert; darum schien es angemessen, entgegen α der rhythmisch guten Wortfolge von KX in der Edition zu folgen. Zu weit geht es andererseits, einzig mit Berufung auf E in 2,27 nicht ἀτιμοτέρα διὰ σὲ γεγένημαι, sondern διὰ σὲ ἀτιμοτέρα γεγένημαι zu schreiben oder aber in 1,13-14 die Wortstellung zu verändern (nämlich zu τὰ κακὰ τὰ ἐκ τῆς ἁπλήστου γνώμης βλαστήσαντα) oder den Singular zu wählen, so daß der Satz auf βλαστῆσαν κακόν endet.[67] In 5,17 dagegen scheint die Konjektur (mit KX) von οὐ κατεκάμπτετο statt οὐκ ἐκάμπτετο kein allzu gewagter Eingriff, da hier ein Lesefehler wohl des öfteren geschehen konnte. Daß hier in KX noch direkte Überlieferung vorliegt, dürfte jedoch unwahrscheinlich sein.

In 7,23 muß das rhythmisch angemessene παραδίδωσιν nicht im Archetypus gestanden haben. Denn die Aussage σιωπῇ δὲ ἑαυτὴν παραδίδωσιν bzw. παραδιδοῦσα stammt m.E. nicht vom Prediger, sondern ist ein sekundärer Zusatz. Denn sie kann nicht Höhepunkt der Argumentation sein, da sie zuvor Gesagtes (ἄφωνος μένει) nur wiederholt.

Da Fragen in dieser Diatribe rhythmisch freier behandelt werden, könnte man davon abgesehen, die Wortstellung in 2,23 an jene von 2,32 anzupassen bzw. μου εἰς τὸν οἶκον εἰσέλθω zu edieren. Desgleichen wurde trotz des Konsens von E KX OPS in 6,11 ὦ ἄνθρωπε nicht nur in den Apparat gesetzt.

Daß der Archetypus Textverderbnisse enthielt, wurde im Vorhergehenden des öfteren implizit schon angesprochen.[68] Auffällig ist vor allem, daß Randglossen in den Text gewandert sind. Hierzu gehören der Zusatz τοῦ λιμοῦ in 2,11, sofern vermutlich ursprünglich ein ὑπὸ τοῦ λιμοῦ als Interpretation der Metapher vom Hagel (ὑπὸ τῆς χαλάζης) am Rande vermerkt war, ferner das Zitat von Ps. 4,8b in 4,4-5, vielleicht auch das durch εὐφραίνου veranlaßte Wortspiel ἢ τάχα καὶ ἐκφέρου in 6,18, das auf 7,1-3 vorausgreift.[69]

In 5,11-15 hat sich ein Kopist im Nachahmen geübt, dabei aber die Pointe des Kontextes nicht erfaßt. Besonders Zeile 11 mit der wohl im übertragenen Sinn zu verstehenden Aussage über die Folgen eines Rausches paßt nicht in den Zusammenhang, in dem es um die Habsucht (5,2) und die unbegründeten Sorgen des Reichen (5,3-10.16-22) geht. Trotz guter Ernte ist er verzagt. Die sehr stereotype Interpolation dagegen spricht von seiner aufbrausenden Bosheit und prahlerischen Eitelkeit.

Eine Konjektur ist m.E. in 2,1 nicht zu vermeiden. Alle Textzeugen schließen an das Vorhergehende mit einem begründenden γὰρ an, alle außer E eröffnen hier eine Frage. Der Variantenträger OPS fragt nach einer Begründung,[70] BT erwartet eine verneinende Antwort; andere lassen es offen, welche Antwort sie erwarten (ʼH); wieder andere rechnen mit einer zustimmenden Reaktion und fassen die Frage als eine elliptische Formulierung auf (ʼH). Man könnte der letztgenannten Auffassung folgen, wäre im Kontext ein γὰρ schon vorbereitet. Der Prediger sprach bisher von der bangen Frage des Reichen, was er tun solle, und blickt nun auf den Armen. Er geht davon aus, daß auch dieser sich fragt: »Was soll ich tun?«, und leitet darum, weil er ein Ja erwartet, seine Frage mit οὐχὶ ein. Diese Frage ist zugleich ein unvermittelter Übergang zu einem Gegensatz, nämlich vom Reichen zum Armen; und so erscheint die Lesart Ἀτὰρ οὐχὶ anstelle von ʼH γὰρ οὐχὶ sinnvoll und kontextgerecht. Wahrscheinlich wurde ATAR zu HΓAP verlesen; vielleicht war dabei ein Schreibfehler (AΓAP) vermittelnde Instanz.

In 1,2 überliefern alle Zeugen σκεπάρνῃ statt eines σκεπάρνῳ. Da für das Femininum m.W. keine Parallelen zu finden sind, handelt es sich hier wahrscheinlich um einen Lesefehler im Archetyp, der durch das davor stehende ῥυκάνῃ veranlaßt sein kann. Anzumerken ist, daß es sich beim Wortschatz, der im Vergleich mit den Zimmerleuten gebraucht wird, um vier Worte für Werkzeuge handelt, die selten bezeugt sind, also auch einem Griechen Schwierigkeiten bereitet haben können.

Im Satz 6,6-8 scheint das zweite οἰκοδομεῖς auf einen Schreibfehler zurückzugehen: Am Gegensatz von μείζους τὰς ἀποθήκας und μείζους τὰς διαθήκας kann festgehalten werden, ohne daß aber die darauf folgende Begründung verständlich wird. Sollte es sich bei διὰ — παραθήκας um eine sekundäre Wortspielerei handeln?

Beachtet man, daß in M zwei Varianten auftauchen, die ebenfalls am einfachsten auf der Basis der Unziale erklärt werden,[71] dann ist zum einen die Spaltung in M und α spätestens beim Translitterationsvorgang geschehen und zum anderen der Archetyp selbst ein Unzialkodex gewesen. Daß auch die Verzweigung der Variantenträgers γ noch in die Zeit der Unziale zurückreicht, scheinen drei Lesarten nahezulegen: In E ist in 4,11 ein Majuskellambda (Λ mit einem entsprechenden Delta (Δ) verwechselt worden; die Variante διανοίας in E KX S (OP) weist vielleicht auf Unzialschrift hin (Anm. 22), und Analoges könnte für die Lesart πλούτου statt πηλοῦ von OPS in 7,22 (κηροῦ) gelten (Anm. 53).

SIGLA CODICUM

A Atheniensis Bibliothecae Nationalis 456 (s. 10), ff 168ᵛ-170 (=pp. 335-340)
B Oxoniensis Baroccianus 189 (a. 1598), ff. 154-156
E Scorialensis gr. 270 (Y.II.15) (s. 13), ff. 73ᵛ-77ᵛ
K Mutinensis Bibliothecae Estensis α.W.2.5 (Gr. 70) (s. 15), ff. 295-296ᵛ
M Mosquensis Musei Historici olim Bibliothecae Synodalis 128 (Vl. 159) (s. 10), ff. 233-235ᵛ

O	Vaticanus Ottobonianus gr. 13 (s. 12/13), ff. 151-154^{v}
P	Parisinus Bibliothecae Nationalis gr. 762 (s. 12), pp. 305-316
S	Hierosolymitanus Saba 27 (s. 10), ff. 113-116.
T	Toletanus Bibliothecae del Cabildo Ms. 9-20 (s. 16, fortasse post E), ff. 41^{v}-44
V	Vaticanus gr. 569 (a. 1348/1352), ff. 336-340
X	Vaticanus gr. 1277 (s. 13), ff. 85-89^{v}

SIGLA QUAE IN TEXTU OCCURRUNT:

<...>	addidi
[...]	seclusi
...	conieci lacunam
add.	addidit, addiderunt
cf.	conferatur, conferantur
coni.	coniecit, coniecerunt
exc.	excepto codice cuius siglum sequitur *uel* exceptis codicibus quorum sigla sequuntur
in mg.	in margine
l.	linea, lineam
ll.	lineae, lineas, lineis
om.	omisit, omiserunt
praem.	praemisit, praemiserunt
ras.	rasura
scil.	scilicet
scr.	scripsit, scripserunt
sec.	secundum
transp.	transposuit, transposuerunt
uid.	uidetur, uidentur

Τοῦ αὐτοῦ
εἰς τὸ *Ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου ηὐφόρησεν ἡ χώρα.*

(1) Οἱ μὲν τέκτονες
ἢ ῥυκάνῃ ἢ σκεπάρνῳ τὰ στρεβλὰ τῶν ξύλων εὐμαθῶς περιξέοντες
παραγραφίσιν τε καὶ παραγωνίσκοις ῥυθμίζοντες
εἰς τὴν τοῦ μέλλοντος εἶδους κατασκευὴν
εὔθετον καὶ εὐάρμοστον τὸ ξύλον ἐργάζονται·
ὁ δέ γε κύριος ἡμῶν,
ὁ τῶν ἐστρεβλωμένων ψυχῶν διορθωτής,
οὐ παραγωνίσκοις ἢ παραγραφίσιν τὰς ψυχὰς ἡμῶν κανονίζει,
ἀλλὰ λόγοις καὶ διδασκαλίαις πρὸς τὴν ἀλήθειαν κάμπτει,
καὶ ποικίλαις χρώμενος παραβολαῖς
πρὸς εὐσέβειαν τὰς ψυχὰς ἡμῶν κατευθύνει.
Διὸ καὶ διὰ παραβολῶν παιδαγωγεῖν ἡμᾶς *...* ἵν'ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ τοῦ πλουσίου παραβολῇ ἑαυτοὺς θεωρήσαντες φύγωμεν τὰ ἐκ τῆς ἀπλήστου αὐτοῦ γνώμης βλαστήσαντα κακά.

Τί γὰρ ἠκούομεν, ἀγαπητοί, τοῦ εὐγγελίου κηρύσσοντος, μᾶλλον δὲ αὐτοῦ τοῦ κυρίου λέγοντος; *«Ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα· καὶ διελόγιζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· "Τί ποιήσω;"» Ἀνθρώπου τινός·* τῷ μὲν ὀνόματι ἀνθρώπου, τῇ δὲ γνώμῃ ἀπανθρώπου, ὡς μετ' οὐ πολὺ ἀκούσεσθε. *Ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα.* Ἀλλ'ἡ μὲν χώρα ηὐφόρησεν, ἡ δὲ καρδία αὐτοῦ ἠπόρει *διαλογιζομένη* καὶ λέγουσα· *«Τί ποιήσω;»* Ἡ χώρα αὐτοῦ τριβόλους οὐκ ἐξήνεγκεν, κἀκεῖνος ὑπὸ τῶν φροντίδων ἐνύττετο.

(2) Ἀτὰρ οὐχὶ τοιαῦτα καὶ ὁ ἐν ἀμηχανίᾳ πένης στενάζων λέγει; *«Τί ποιήσω;* Πῶς ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἐμοὺς οἰκονομήσω;
Πῶς τὸν θησαυρὸν τῆς ἐλευθερίας μου ἐν κλύδωνι τῆς πενίας ἀναυάγητον διασώσω:
Πῶς τὴν τῶν φιλτάτων μου καλιὰν ἐν τῇ ἀπορίᾳ τῶν τροφῶν ἀναθρέψωμαι;

Τί ποιήσω; Δέδοικα μὴ δι'ἔνδειαν τῶν ἀναγκαίων οἱ φίλτατοί μου πάθοιέν τι τῶν ἀνηκέστων.

Eine Predigt auf Luk. 12,16:[72]
Eines reichen Menschen[73] *Land hatte einen guten Ertrag gebracht.*

(1) Die Zimmerleute
glätten kundig mit Hobel und Beil, was krumm ist am Holz;
mit Zirkeln und Schnitzmessern richten sie das Holz zu.
So bearbeiten sie es, auf daß es für das Bauwerk in seiner künftigen Gestalt gut paßt.
Doch unser Herr,
der die verkrümmten Seelen zurechtbiegt,
richtet unsere Seelen nicht mit Schnitzmessern oder Zirkeln.
Vielmehr biegt er sie mit Argumenten und Lehren im Blick auf die Wahrheit zurecht, und mit kunstvollen Gleichnissen richtet er unsere Seelen auf fromme Rechtschaffenheit aus.
Darum (will er) uns auch durch Gleichnisse erziehen *...*[74], damit wir, wenn wir wie in einem Spiegel durch das Gleichnis vom Reichen uns selbst betrachten, all das fliehen, was sich an Üblem aus seiner[75] unersättlichen Gesinnung[76] herleitet.

Denn, Geliebte, was hörten wir das Evangelium verkündigen oder vielmehr den Herrn selbst sagen? »*Eines reichen Menschen Land hatte guten Ertrag gebracht, und er dachte bei sich selbst: ''Was soll ich tun?''*« *Eines Menschen* (heißt es) — seinem Namen nach (ist er) ein Mensch, doch seiner Gesinnung nach ein Unmensch, wie ihr es gleich vernehmen werdet — *Eines reichen Menschen Land hatte guten Ertrag gebracht*. Gewiß, sein Land hatte zwar guten Ertrag gebracht, doch sein Herz war und blieb ratlos. Denn es *erwog bei sich hin und her: »Was soll ich tun?«* Sein Land hatte keine Disteln hervorgebracht, und doch wurde er von seinen Sorgen gepeinigt.[77]

(2) Indes sagt nicht auch der in Not lebende Arme jammernd desgleichen? »*Was soll ich tun?* Wie soll ich für mich selbst und die Meinen den Lebensunterhalt sichern?
Wie soll ich den Schatz meiner Freiheit im wogenden Auf und Ab der Armut ohne Schiffbruch[78] retten?
Wie soll ich die Brut, meine Liebsten,[79] beim Mangel an Nahrung aufziehen?

Was soll ich tun? Ich befürchte, daß meine Liebsten, da ihnen das

Τί ποιήσω; Δέδια μήποτε δι'ἔνδειαν τῶν τροφίμων ψεκάδων <τὴν> ὠμὴν τῶν ἐμῶν λαγόνων τὴν χλόην μαρανθεῖσαν θεάσωμαι.

Τί ποιήσω; Δέδια μήποτε, οὓς ἐλπίζω μου βότρυας τῇ ἡλικίᾳ περκάζοντας βλέπειν, τούτους ἔτι κυπρίζοντας ὑπὸ τῆς [τοῦ λιμοῦ] χαλάζης ἐδαφισθέντας σκοπήσω.

Τί ποιήσω; Ποίαν νομὴν τοῖς φιλτάτοις μου περιβλέψωμαι;

Ἐὰν εἰς τὰ δεξιὰ κλίνω τὸ ὄμμα,
ὁρῶ μου τὸν γείτονα πλουτοῦντα καὶ ἐμοῦ διαπτύοντα·
ἐὰν εἰς τὰ ἀριστερά,
ὁρῶ τὸν ποτέ μου φίλον εὐθηνοῦντα κἀμὲ ἐξουθενοῦντα.

Τί ποιήσω; Δέδια μὴ τῇ σπάνει τῶν ἀναγκαίων τὸ κάλλος τῆς σωφροσύνης ἡ σύνευνός μου διαφθείρῃ.

Τί ποιήσω; Δέδια μήποτε μαθοῦσά τι ἀταξίας τὴν εὐταξίαν λυμήνηται.

Δέδια μήποτε δι'ἀπορίαν τροφῶν τὸν ζυγὸν τῆς ὁμονοίας διαρρήξασα τὴν λαίμαργον ἀπάτην ποθήσῃ.

Τί ποιήσω; Ποίῳ χρώματι εἰσέλθω μου εἰς τὸν οἶκον;

Εὐλαβοῦμαι μὴ πάλιν δακρύουσα ἡ σύνευνός μου τοῖς αὐτῆς ὀνειδισμοῖς σκώψῃ με λέγουσα· "Εἴθε μή σοι συνέτυχον, εἴθε μή σε ἐθεασάμην, νωχελὲ<ς> ἄνανδρε, νῦν ἂν μειζόνως τῆς γείτονός μου ηὐθήνουν ἧς πρὶν εὐγενεστέρα ἐτύγχανον. Νυνὶ δὲ τῶν παιδισκῶν ἀτιμοτέρα διὰ σὲ γεγένημαι."

Τί ποιήσω; Ἐννοοῦμαι τὴν τῶν φιλτάτων μου προσδοκίαν, καὶ τήκομαι, ὅτι καθάπερ νεοττοὶ ἐκ τῆς καλιᾶς, τῶν θυρίδων ἐκκύπτουσιν πόρρωθέν με ἀποσκοποῦντες ἰδεῖν, μᾶλλον δὲ τὴν παρ'ἐμοῦ αὐτοῖς φερομένην τροφήν. Καὶ *τί ποιήσω* κεναῖς χερσὶν πορευόμενος;

Τί ποιήσω; Ποίῳ σχήματι τὸ πρόσωπόν μου στηρίξας εἰς τὸν οἰκόν μου εἰσέλθω; Ἆρα μειδιάματι αὐτὸ ὑποχαλάσας; Καὶ ποῦ τὰ αἴτια τῆς χαρᾶς τὰ ἐκλύοντα καὶ

Lebensnotwendige fehlt, einen Schaden leiden, der nicht mer gut zu machen ist.

8 *Was soll ich tun?* Ich befürchte, daß ich sehen werde, wie das junge, noch frische Grün,[80] das ich gezeugt habe, verwelken wird.

10 *Was soll ich tun?* Ich befürchte, daß ich, statt meine Weintrauben zu einem dunklen Rot heranreifen zu sehen, erleben werde, wie sie noch als Träubchen vom Hagel auf die Erde herabgeschlagen werden.

13 *Was soll ich tun?* Nach welchem Weideland soll ich für meine Liebsten Ausschau halten?

14 Wenn ich nach rechts blicke,
sehe ich, wie mein Nachbar reich ist und mich verachtet.

16 Wenn ich nach links schaue,
sehe ich, wie mein früherer Freund im Überfluß lebt und mich geringschätzig behandelt.

18 *Was soll ich tun?* Ich befürchte, daß meine Frau sich aus Mangel am Lebensnotwendigen verleiten läßt und ihre anmutige Besonnenheit aufgeben[81] wird.

20 *Was soll ich tun?* Ich befürchte, daß sie widerspenstig wird und der guten Ordnung Schaden zufügt.

21 Ich befürchte, daß sie, da es uns an Lebensmitteln fehlt, das Joch der Eintracht zerreißt und sich nach dem unersättlichen Betrug[82] sehnt.

23 *Was soll ich tun?* Mit was für einem Gesicht[83] soll ich mein Haus betreten?

24 Ich nehme mich in acht, auf daß meine Frau mich nicht unter Tränen nochmals mit ihren Vorwürfen verhöhne, indem sie sagt: »Wäre ich dir nie begegnet! Hätte ich dich nie gesehen, du Schlappschwanz! Dann ginge es mir nun besser als meiner Nachbarin, der ich doch einst meiner Herkunft nach weit überlegen war. Nun aber bin ich deinetwegen weniger wert als ihre Mägde.«

28 *Was soll ich tun?* Ich bedenke, was meine Liebsten von mir erwarten, und ich vergehe vor Schmerz, weil sie, wie junge Vöglein aus ihrem Nest, aus den Fenstern lugen, um mich schon von weitem zu sehen, nein genauer, um das zu sehen, was ich ihnen an Nahrung bringe. Und *was soll ich tun*, da ich mit leeren Händen komme?

32 *Was soll ich tun?* Was für ein Gesicht soll ich aufsetzen, wenn ich mein Haus betrete? Soll ich es etwa mit einem Lächeln entspannen? Doch, wo

χαυνοῦντα, τὰ τῶν φροντίδων μαλάγματα; Ἀλλ'ἐπιστυγνάσας εἰσέλθω; Ἀλλ'ἐκ
35 τῆς τοιαύτης θέας πλέον τὸ ἄλγος αὐτῶν ἀνακαινίσω.

Τί ποιήσω; Εἴθε μοι νύκτες ἀνθ'ἡμερῶν ἐτίκτοντο, ἵν'οἱ τοῦ θανάτου γείτονες ὕπνοι τὰς φροντίδας διέλυον, — εἰ μὴ τάχα πάλιν καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ὕπνοις τῶν μεθημερινῶν φροντίδων τὰ ἰνδάλματα νύττοντά με διύπνιζον. *Τί ποιήσω;*»

Ὦ πενία, μήτηρ ἀμηχανίας·
40 ὦ πενία, ἔνδεια σκω<π>τομένη·
ὦ πενία, σκοτεινόχροον νέφος, ἀθεώρητον πένθος·
ὦ πενία, χειμῶνος θύελλα κλονοῦσα
καὶ ἐκ ῥιζῶν ἀνασκάπτουσα τὰς τῶν πενήτων ὀλιγοψύχους πνοάς.
Ὦ βίου ἀνώμαλος τρόπος.

1 (3) Ἀγαπητοί, ὁ μὲν τῷ φόρτῳ τῆς πενίας βαρούμενος ἀποδύρεται καὶ στενάζων λέγει· «*Τί ποιήσω;*», ὁ δὲ τῷ ὄγκῳ τοῦ πλούτου βριθόμενος καὶ ἀμηχανῶν οἰκονομῆσαι τὸν πλοῦτον στενάζων λέγει· «*Τί ποιήσω;*» Διὰ τί γὰρ μὴ κεράσαντες ἀλλήλους καὶ τῇ ψυχρᾷ πενίᾳ τὴν παφλάζουσαν θέρμην τοῦ πλούτου
5 συμμίξαντες καὶ ἀλλήλους ἀλλήλοις ἰσώσαντες τὸν στεναγμὸν ἐκ μέσης τῆς καρδίας ὑμῶν οὐκ ἐξορίζετε, ἀλλὰ καὶ ὁ πένης στενάζων λέγει· «*Τί ποιήσω;*», καὶ ὁ πλούσιος λέγει· «*Τί ποιήσω;*»;

Ὥστε οὖν καὶ σὺ, πλούσιε, στενάζεις ὡς πένης καὶ λέγεις· «*Τί ποιήσω;*»

Ὦ στεναγμὸς ἐξ ἀκάρπου καρδίας τικτόμενος ἄκαρπον βλάστημα·
10 ὦ στεναγμὸς προοίμιον τῆς μελλούσης αὐτὸν διαδέχεσθαι τιμωρίας.

1 (4) Ἀνθ'ὧν ἔδει συναγαγεῖν φίλους, γείτονας, πλουσίους, πένητας, ἰδιώτας, σοφούς, καὶ πάνδημον ἄγειν ἑορτὴν τῷ κυρίῳ καὶ εὐχαριστηρίους φωνὰς αὐτῷ ἀναπέμπειν καὶ λέγειν τὰ τοῦ ψαλμῳδοῦ· «*Ἔδωκας εὐφροσύνην εἰς τὴν καρδίαν μου*» καὶ ἐκ τούτου μεταδοῦναι τοῖς πένησιν [καὶ τὸν ἑξῆς στίχον τοῦ
5 ψαλμοῦ, τὸ *Ἀπὸ καρποῦ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου αὐτῶν ἐπληθύνθησαν*].

Νυνὶ δὲ ἀμηχανῶν στενάζει· ἀπολέγεται τὴν ζωήν, καὶ στενάζων λέγει· «*Τί ποιήσω;*»

habe ich einen Grund, mich zu freuen? Wo, um befreit aufzuatmen und mich eitel aufzublähen? Wo sind sie, die weichen Ruhekissen für meine Sorgen? Oder soll ich etwa mit einem finsteren Gesicht hineingehen? Doch durch einen solchen Anblick werde ich ihnen noch mehr und neuen Kummer bereiten.

36 *Was soll ich tun?* Wären mir anstatt der Tage Nächte gegeben, auf daß der Schlaf,[84] dieser Nachbar des Todes, die Sorgen zunichte machte! (Er könnte dies,) würden mich nicht abermals selbst im Schlaf die Schreckgespenster der täglichen Sorgen peinigen[85] und so mich aufwecken.«

39 Ach Armut, Mutter ratloser Ohnmacht!
Ach Armut, verhöhnte Not;
Ach Armut, finistere[86] Wolke, Trauer, die keinen Anblick verträgt!
Ach Armut, Wintersturm, der dahinjagt und die kleinmütigen Seelen der Armen entwurzelt.
Ach, dem Wechsel ohne Regel und Halt unterworfene Lebensweise.

1 (3) Geliebte, wer an der Last der Armut trägt, jammert und spricht stöhnend: »*Was soll ich tun?*« Wer aber unter der Bürde des Reichtums gebückt geht und seinen Reichtum nicht zu verwalten weiß, (auch) der sagt stöhnend: »*Was soll ich tun?*« Warum denn verbannt ihr nicht das Gestöhn aus der Mitte eures Herzens, sondern stöhnt sowohl der Arme als auch der Reiche: »*Was soll ich tun?*«? Um[87] euch nicht miteinander zu verbinden und um mit der kalt erstarrten Armut nicht die sprudelnde Wärme des Reichtums zu mischen und um euch nicht miteinander gleichzustellen.

8 Darum also stöhnst auch du, Reicher, wie ein Armer und sagst: »*Was soll ich tun?*«

9 Ach Gestöhn, das aus einem unfruchtbaren Herzen einen unfruchtbaren Sproß hervorbringt! Ach Gestöhn, Vorspiel der Strafe, zu der er(, der Reiche,) bestimmt ist.

1 (4) Statt zu stöhnen,[88] hätte er Freunde und Nachbarn, Reiche und Arme, Ungebildete und Gelehrte einladen sollen und dem Herrn ein großes Fest geben und zu ihm Dankesreden aufsteigen lassen und die Worte des Psalmisten sprechen sollen: »*Du hast mir Freude ins Herz gelegt*« und sodann den Armen einen Anteil vergönnen sollen.[89]

6 Nun aber ist er ratlos und stöhnt; er entzieht sich dem Leben und sagt mit Gestöhn: »*Was soll ich tun?*«

'Ανθ'ὧν ἔδει λέγειν· «*Τί ποιήσω;* Πῶς τὸν πλοῦτον τοῦτον ἀμείψωμαι;
Πῶς τὸν οὐράνιον τῷ ἐπιγείῳ κτήσωμαι πλοῦτον;
Πῶς τοὺς πένητας οἰκονομήσω;
Πῶς τὰς δίκην λύχνων ἐκλειπούσας ψυχὰς πενήτων τῷ ἐλαίῳ τῆς εὐποιΐας ἀναζωπυρήσω;

Τί ποιήσω; Πῶς τὴν ἀπειλοῦσάν μοι φλόγα τῆς γεέννης κατασβέσω;
Πῶς δὲ τὸ μεταξὺ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου πυροφλεγὲς χάος ἐξομαλίσω;
῾Η δῆλον ὅτι τῇ τῶν ἄρτων μου πλουσίᾳ εἰς τοὺς πένητας καταβολῇ; *Τί ποιήσω;*»

'Ανθ'ὧν ἔδει λέγειν· «*῾Η χώρα μου ηὐφόρησεν*, κἀγὼ εὐποιήσω· δείξω μου τὸν πλοῦτον τῷ κτησαμένῳ [με] θεῷ· κτήσομαι φίλους τοὺς πλουσίους ἐν εὐχαῖς πένητας, οἳ ὑπὲρ στρατόπεδον ὁπλομάχων εἰσίν, ὅτι τὸ μὲν στρατόπεδον τῶν ὁπλομάχων κωλύσαι θάνατον οὐκ ἰσχύει, εὐχαὶ δὲ πενήτων δυσωποῦσαι θεόν, λύουσι θάνατον.»

(5) 'Αλλ'οὐδὲν τούτων ἐννοηθεὶς ὁ σχέτλιος ἔλεγεν· «*Τί ποιήσω;*» 'Εστέναζεν, οὐχ ἵνα δι'ἁμαρτίαν θεὸν δυσωπήσῃ, ἀλλ' ἵνα διὰ πλεονεξίαν θεὸν παροργίσῃ.

῾Η χώρα αὐτῷ λαμπρὰ δράγματα προσέφερεν,
κἀκεῖνος σκοτεινὰ πράγματα ἐν τῇ καρδίᾳ ἐτέκταινεν·
ἡ ἄλω<ς> αὐτῷ θῖνας προσεκόμιζεν,
κἀκεῖνος λιμὸν ἑαυτῷ προσεπόριζεν.

Οὔπω σῖτος ἀπετέθη, κἀκεῖνος ὑπὸ σητῶν διησθίετο.

Οὔπω βότρυς ἐκ τῆς ἀμπέλου ἐτμήθη, κἀκείνου ἡ ψυχὴ ἐκρεμᾶτο.

Οὔπω αἱ ληνοὶ τοὺς βότρυας ἐδέξαντο,
κἀκείνου ἡ τῆς καρδίας δεξαμενὴ ἐστενοχωρεῖτο.
[Οὔπω τοῦ οἴνου ἐγεύσατο, καὶ ἤδη ἐμέθυεν, ἐσκοτοῦτο, παρεφρόνει.
Οὔπω τοῦ γλεύκους ἀπεγεύσατο.
καὶ ἤδη τὸν ἀφρὸν τῆς κακίας ἐκ καρδίας ἠρεύγετο.
Οὔπω τοῦ γλεύκους ἐγεύσατο,
καὶ ἤδη πρὸς ἀλαζονείαν ἀνεφυσᾶτο.]

Statt zu stöhnen, hätte er sagen sollen: »*Was soll ich tun?* Wie soll ich diesen Reichtum vergelten? Wie soll ich mit dem irdischen den himmlischen Reichtum erwerben? Wie soll ich als Verwalter meines Besitzes die Armen behandeln?
Wie soll ich den Lebenskräften[90] der Armen, die wie Lichter verglimmen, mit dem Öl der Wohltätigkeit zu neuem Leben verhelfen?

Was soll ich tun? Wie soll ich die mir drohende Flamme der Hölle auslöschen? Wie soll ich denn[91] das Chaos von loderndem Feuer zwischen Lazarus und dem Reichen eindämmen? Ist es etwa selbstverständlich, daß (ich dies) durch meine reichliche Spende von Brot für die Armen (vermag)! *Was soll ich tun?*«

Statt zu stöhnen, hätte er sagen sollen: »Mein *Land hat Ertrag gebracht*, und so werde ich Gutes tun. Ich werde meinen Reichtum Gott zeigen, auf daß er ihn sich zu eigen mache.[92] Ich werde mir die Armen, die durch ihr Gebet[93] reich sind, als Freunde gewinnen, sie, die mehr vermögen als ein Heerlager von Schwerbewaffneten, weil das Heerlager der Schwerbewaffneten (den) Tod nicht zu verhindern mag, doch Gebete von Armen, die durch Bitten Gott erweichen, (den) Tod vereiteln.

(5) Doch, da der Eigensinnige nichts von all dem bedachte, sprach er: »*Was soll ich tun?*« Er stöhnte in einem fort, doch nicht so, daß er Gott (seiner) Sünde wegen versöhnlich stimmte; vielmehr stöhnte er so, daß et Gott (seiner) Habsucht wegen erzürnte.
Das Land brachte ihm prächtige Ähren hervor,
doch er ersann in seinem Herzen dunkle Dinge.
Die Tenne lieferte ihm Getreide zu Hauf,
doch er verschaffte sich in einem fort eine Hungersnot.[94]

Noch war das Getreide nicht in die Scheune gebracht, da wurde er[95] schon von den Motten verzehrt.
Noch war die Traube nicht von der Rebe geschnitten, da fühlte seine Seele sich schon gehängt.
Noch waren die Kelter nicht mit den Trauben gefüllt, da wurde seines Herzens Gefäß schon vor Angst zusammengedrückt[96]

Οἱ κλάδοι τῶν ἐλαιῶν κατεκλῶντο,
κἀκεῖνος πρὸς εὐποιΐαν οὐ <κατ>εκάμπτετο.
Αἱ ἐλαῖαι πολύχυτον τὸ νᾶμα τοῦ ἐλαίου ἐπήγαζον,
κἀκείνου τὰ τραύματα τῶν φροντίδων οὐκ ἰῶντο.
Τὰ δένδρα τῷ βάρει τῶν καρπῶν εἰς τὴν γῆν ἐπέβλεπον,
κἀκεῖνος τῷ βάρει τῶν κακῶν εἰς οὐρανὸν οὐκ ἀνέβλεπεν,
ἀλλ'ἔλεγεν ἐν ἑαυτῷ ἀπορῶν· «*Τί ποιήσω;*»

(6) «*Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας,*» φησίν. Καὶ εἶθε, ἀγαπητοί, μέχρι τούτου τὸν λογισμὸν αὐτοῦ ἔστησεν καὶ τὸν λόγον. Καθαιρουμένων γὰρ αὐτῷ τῶν ἀποθηκῶν συγκαθῃρεῖτο *...* αὐτῷ τῶν κακῶν τὰ ἀπόθετα. Καὶ τί φησιν· «*Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας*»; Οὐχ ἵνα φίλους οἰκονομήσῃ, ἀλλ'ἵνα *μείζους οἰκοδομήσῃ. Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζους οἰκοδομήσω.*

'Αγνοεῖς, ὦ ἄνθρωπε, ὅτι ὅσῳ *μείζους οἰκοδομεῖς* τὰς τῶν καρπῶν ἀποθήκας, τοσούτῳ <καὶ> *μείζους* [*οἰκοδομεῖς*] <σοι δεῖ θέσθαι> τὰς τῶν κακῶν διαθήκας διὰ τὰς τῶν παθῶν παραθήκας;

Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζους οἰκοδομήσω. <Τί;> Οὐκ ἐξεδέχετο τὸ θέρος ἰδεῖν; Οὔτε τὸ ξανθὸν ἔαρ θεάσασθαι; Μὴ γὰρ ἡ γῆ οὐκέτι ἀνατέλλει τὸν ἴδιον χόρτον, ὦ ἄνθρωπε; Μὴ οὐκέτι ὁ οὐρανὸς ἐπομβρεῖ τῇ γῇ καὶ ὁ ἥλιος ἐκθάλπει τὰ τῆς γῆς πεδία;

Τί τοσοῦτον ἀπορεῖς; Τί τοσοῦτον στενοχωρῇ; Τί θλίβῃ καὶ λέγεις· «*Τί ποιήσω; Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζους οἰκοδομήσω, καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ''Ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθά· φάγε, πίε, εὐφραίνου.*»

Ὦ ψυχῆς ἀκορέστου. Οὔτε τῇ γυναικὶ οὔτε τοῖς τέκνοις λέγει, ἀλλὰ μόνῃ τῇ ἰδίᾳ ψυχῇ.

Ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθά· φάγε, πίε, εὐφραίνου [ἢ τάχα καὶ ἐκφέρου].»

(7) 'Αλλ'ἀκούσωμεν ἀξίαν τῆς γνώμης αὐτοῦ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ αὐτῷ εἰρημένην ἀπόφασιν. *Εἶπεν αὐτῷ*, φησίν, *ὁ θεός· «Ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν παρὰ σοῦ.*»

Die Zweige der Ölbäume zerbrachen (an ihrer Last),
doch er ließ sich nicht zu Wohltat bewegen.
Die Oliven zogen den Saft des Öls reichlich in sich auf,
doch seine Wunden, nämlich seine Sorgen, wurden nicht geheilt.
Die Bäume schauten mit der Last ihrer Früchte gegen die Erde,
doch er blickte wegen der Last all des Üblen, das er zu tragen hatte,
nicht zum Himmel auf,
sondern sprach bei sich selbst ratlos: »*Was soll ich tun?*«

(6) »*Ich will meine Scheunen abreißen,*« sagt er. Hätte er doch, Geliebte, hier mit seinem Argumentieren und Reden haltgemacht! Denn als ihm[97] die Scheunen abgerissen wurden, wurden zugleich damit *...* abgerissen *...* was er an Üblem gespeichert hatte. Und warum[98] sagt er: »*Ich will meine Scheunen abreißen*«? Nicht, um Freunde an seinem Besitz teilnehmen zu lassen, sondern um *größere (Scheunen) zu bauen:* »*Ich will meine Scheunen abreißen und größere bauen.*«
Mensch, weißt du nicht, daß je *größer du* die Scheunen für deine Früchte *baust*, du auch desto umfangreichere Testamente über all den üblen Besitz aufsetzen mußt, weil du damit etwas hinterläßt, was die Leidenschaften wecken wird?

Ich werde meine Scheunen abreißen und größere bauen. Warum? Ja, erwartete er etwa nicht, den Sommer mit der Ernte zu erleben? Und (erwartete er) etwa nicht, das Frühjahr mit seinen hell-lichten Farben zu schauen? Denn läßt etwa die Erde, mein Lieber, nicht mehr ihre grüne Saat sprießen? Läßt der Himmel nicht mehr Regen auf die Erde fallen und wärmt die Sonne nicht mehr die Felder der Erde auf?
Warum bist du in einem solchen Maße ratlos? Warum bist du so bang? Warum fühlst du dich bedrängt und sagst: »*Was soll ich tun? Ich will meine Scheunen abreißen und größere bauen und dann zu meiner Seele sprechen: "Seele, du besitzt viele Güter. Iß, trink, sei frohen Sinnes!"*«
Was für eine unersättliche Seele! Weder seiner Frau, noch seinen Kindern sagt er (dies), sondern einzig sich selbst.
Seele, du besitzt viele Güter. Iß, trink, sei frohen Sinnes![99]

(7) Doch laßt uns auch die Antwort vernehmen, die Gott ihm gab. Sie ist seiner Lebensauffassung angemessen. »*Es sprach zu ihm*«, wie geschrieben steht, »*Gott: "Du Tor! Noch diese Nacht fordert man von dir deine Seele."*«

Διὰ τί *ταύτῃ τῇ νυκτὶ* καὶ οὐ <ταύτῃ> τῇ ἡμέρᾳ; Ὅτι τῷ σκότῳ τῆς γνώμης αὐτοῦ ἀπείκασεν τὴν νύκτα· ὁ γὰρ τοιαῦτα σκοτεινὰ λογισάμενος οὐκ ἐν ἡμέρᾳ διῆγεν, ἀλλ'ἐν νυκτί.

Καὶ οὐκ ἐνθυμῇ, ἄνθρωπε, πῶς καταλιμπάνεις σου τὰ τέκνα; Πῶς ἐᾷς αὐτὰ ἐλεημοσύναις αὐτὰ μὴ στηρίξας; Πῶς καταλιμπάνεις τὰ τέκνα ταῖς εὐποιΐαις θεῷ αὐτὰ μὴ παραθέμενος;

Πῶς δὲ καὶ τὴν γυναῖκά σου καταλείψεις ἢ πῶς σωφροσύνην αὐτὴν συγχωρήσεις ἔχειν τοσούτοις αὐτὴν κακοῖς χρημάτων περιβαλών; Ἢ οὐχὶ πολλάκις διὰ τὰ δύστηνα χρήματα οἱ ἄτακτοι γάμοι καὶ οἱ ἀνώμαλοι λεπτουργοῦνται; Πολλάκις γὰρ ἔτι τοῦ πτώματος ἔνδον κειμένου οἱ φίλοι ἐν σχήματι θρηνούντων εἰσεληλυθότες ἐκείνην διαβλέποντες νεύμασιν αὐτὴν ἀγρεύουσιν, βλέμμασιν αὐτὴν ἀγκιστρεύουσιν καὶ λόγοις αὐτὴν σαγηνεύουσιν, κἂν μὲν δυνηθῶσιν αὐτοὶ δι'ἑαυτῶν κάμψαι τὸ γύναιον πρὸς τὸ ποθούμενον αὐτοῖς δρᾶμα, εἰ δὲ μή γε, εὑρίσκουσίν τινα γύναια ἐν τῇ κακίστῃ τέχνῃ πεπαλαιωμένα καὶ δι'ἐκείνων τοὺς λόγους τῆς ἀπάτης διαπορθμεύουσιν. Εἶτα ἐκείνη μὲν μέχρι τινὸς τῇ μνήμῃ τοῦ προαπελθόντος ἐκλελημμένη ἀναχαιτίζει, οὐκ εἴκουσα τοῖς ὑπ'ἐκείνων λεγομένοις· ἐπειδὰν δὲ λάβρος γένηται ὁ τῆς πολυλογίας ἐσμός, τότε μικρὸν δακρύσασα τῶν τε τόνων τῆς σωφροσύνης ἔνδον λυθέντων χαυνωθεῖσα ἐκλύεται δίκην κηροῦ καὶ ἄφωνος μένει, οὔτε τῆς σωφροσύνης ὑπερμαχοῦσα οὔτε τοῖς κακίστοις αὐτῶν λόγοις ἀνθισταμένη[, σιωπῇ δὲ ἑαυτὴν παραδίδωσιν].

(8) Τί οὖν, ὦ ἄνθρωπε; Οὐ λέγεις τὴν τῶν κακῶν αἰτίαν φιλοχρημοσύνην; Ἢ οὐκ οἶδας ὅτι ἐν τοῖς χρήμασιν φύεται τὰ ἐγκλήματα καὶ δι'ἐκείνων ἡμῖν γίνεται τὰ τῶν φροντίδων δείματα καὶ τὰ τῶν ἁμαρτημάτων τραύματα; Ὥσπερ [γὰρ] τὰ σπέρματα <τὰ> ἐπὶ τῆς γῆς σπειρόμενα ἐπὶ τῆς γῆς θερίζεται, οὕτως καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καταβαλλόμενα ἐκεῖ τὴν πρόσοδον ἔχει.

4 Warum (sagt Gott:) »*Noch diese Nacht*« und nicht »Noch am heutigen Tage«? Weil (der Reiche) mit seiner finsteren Gesinnung der Nacht glich. Denn, wer solch finstere Gedanken erwog, lebte nicht am Tag, sondern in der Nacht.

7 Mensch, und da bedenkst du nicht, wie du deine Kinder hinterläßt? Wie du sie im Stiche läßt, ohne[100] ihnen durch Almosen (für die Zukunft) eine Unterstützung verschafft zu haben? Wie hinterläßt du deine Kinder, ohne sie durch Wohltaten Gott anvertraut zu haben?
10 Wie wirst du ferner auch deine Frau hinterlassen? Wie machst du es ihr möglich,[101] ihre sittsame Gesinnung beizubehalten, wenn du sie mit so viel Üblem, das an Besitz und Dingen hängt, überhäufst? Oder werden nicht oft genug des unseligen Geldes und Vermögens willen die Ehen eingefädelt, die nicht in Ordnung sind und zwischen ungleich (Begüterten)[102] geschlossen werden? Denn oft kommen die Freunde in der Haltung von Trauernden ins Haus, auch wenn dort der Leichnam noch aufgebahrt ist, um die (Witwe)[103] genau zu betrachten; und dabei machen sie mit Andeutungen ihrer Gebärden Jagd auf sie, angeln nach ihr mit Blicken und versuchen, sie mit Worten wie in einem Netz zu fangen, ob sie selbst etwa imstande seien, das Weib durch ihre eigene Person zu der von ihnen erstrebten Handlung zu bewegen. Wenn dies aber nicht gelingen sollte, dann finden sie irgendwelche Weiber, die in dieser übelsten aller Künste ergraut sind, und durch deren Vermittlung versuchen sie, ihre verführerischen Worte an die rechte Adresse kommen zu lassen. Daraufhin zeigt sich die (Umworbene)[104] noch eine Zeitlang, sofern sie sich durch die Erinnerung an ihren verstorbenen Mann ergriffen fühlt, widerspenstig und gibt den Worten jener (Freier) nicht nach. Doch sobald der Wortschwall ungestüm wird, da löst sich in ihr nach einigen Tränen die Spannkraft ihrer Selbstbeherrschung und sie wird leichtsinnig[105] und damit weich wie Wachs und bleibt stumm, ohne noch für Anstand und sittsame Gesinnung zu streiten, ohne sich noch gegen die unsittlichen Reden der (Freier) zu widersetzen.[106]

(8) Was nun, mein Lieber? Nennst du die Ursache aller Übel nicht Habsucht? Oder weißt du nicht, daß in Geld und Besitz Unrecht und Verbrechen gedeiht und daß Geld und Besitz die Ursache der Schreckbilder in uns sind, die aus den Sorgen erwachsen, und der Wunden, die durch die

Πρόπεμψον οὖν τὸν πλοῦτον <τὸν> τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν οἰκονόμον.

Μίμησαι τὸν Ἰώβ, καὶ ποιήσας τὰ ἐκείνου λέγε καὶ σύ· «Ἐγὼ *ἤμην ὀφθαλμὸς τυφλῶν, ποὺς δὲ χωλῶν· ἐγὼ ἤμην ἀδυνάτων.*»

Μίμησαι τὸν Λώτ, ὃς ἐλεημοσύνης χάριν ὑποδεξάμενος τοὺς ἄνδρας
καὶ ἐν σχήματι ἀνδρῶν ἀγγέλους θεοῦ φιλοφρονησάμενος
ἐλεηθεὶς ἐσώθη καταφλεγομένων Σοδομιτῶν,
καὶ φυλάσσεται ζῶν.
Ἐλεήμων ἀνὴρ καὶ φιλευσεβὴς Τωβίας
ἐλεηθεὶς ὑπὸ θεοῦ λαμβάνει τὸ φῶς ἐκ χειρὸς ἀγγέλου κυρίου.
Ἐλεήμων Ῥαὰβ ἡ πόρνη,
εὐσεβείας τρόπῳ κατακρύψασα τοὺς κατασκόπους,
ἐλεηθεῖσα σῴζεται ἀπολλυμένης πόλεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ.

Οὕτως πᾶς ἄνθρωπος ἡμέραν κρίσεως ἐκδεχόμενος ἐλεείτω τὸν πέλας, ἵνα ἐλεηθῇ. *Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Sünden geschlagen werden? Wie die Saat, die auf die Erde gesät wird, auf Erden geerntet wird, so wird auch, was im Himmel eingezahlt wurde, dort seinen Ertrag bringen.

6 Schick also deinen Reichtum (dorthin) voraus, der dir die dortigen Güter erwirtschaftet!

7 Ahme Job nach! Und sprich auch du, indem du tust, was er tat: *Ich war Augenlicht von Blinden und Fuß von Lahmen; ich war Vater von Armen und Schwachen*«!

9 Ahme Lot nach! Aus Barmherzigkeit nahm er die Männer bei sich auf; und, da er in Gestalt von Männern Engeln Gottes seine Freundschaft erwies, fand er Erbarmen und wurde so, während die Einwohner Sodomas im Feuer untergingen, gerettet und blieb[107] am Leben.

13 Tobias, ein barmherziger und frommer Mann, fand Erbarmen bei Gott und empfing so das Licht aus der Hand eines Engels des Herrn.

15 Barmherzig war die Dirne Raab, die aus Frömmigkeit den Spionen (Josuas) ein Versteck bot und darum Erbarmen fand und so gerettet wurde, während die Stadt und alles in ihr unterging.

18 So soll jeder Mensch den Tag des Gerichts erwarten und sich seines Nächsten erbarmen, auf daß er Erbarmen finde. *Selig die Barmherzigen. Denn sie werden Barmherzigkeit finden* in Jesus Christus, unserem Herrn, dessen Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit bestehe. Amen.

In apparatu *generatim* omittuntur lectiones uariantes orthographiae necnon ν-ἐφελκυστικόν superfluum. Attamen praesertim lectiones uariantes quae iotacismi dicuntur uel illis sunt affines, compluribus in locis propter uarias rationes citantur.

Titulus: Τοῦ αὐτοῦ] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντιωουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου β(AV) E et add. λόγος E V; add. ὁμιλία BT; Τοῦ Χρυσοστόμου λόγος X ‖ τὸ] add. ῥητὸν τοῦ εὐαγγελίου BT ‖ Ἀνθρώπου] om. KX ‖ εὐφόρησεν OS T V; primae litterae, scil. η, iunxit ε manus altera A ‖ χώρα] add. καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων BT; add. (κύριε K V) εὐλόγησον (δεσπότης P) K P S V ‖ λόγος λς' post titulum add. B; μγ' scr. in mg. A; κς' scr. in mg. E; μ' scr. in mg. M; λόγος κζ' scr. in mg. OS: λόγος κη' scr. in mg. P ‖

1,2 ῥυκάνῃ] ῥεκάνῃ OPS; ῥουκάνῃ K ‖ σκεπάρνῳ] correxi; σκέπαρνοι S; σκεπάρνῃ cett.; cf. Is. 44,12 LXX ‖ τὰ στρεβλὰ] τὰς στρεβλας A; τὰς στρέβλας BT; τὰ στρεβλα M; τὰ στέβλα V ‖ εὐμαθῶς] εὐπαθῶς β(AV) ‖ περιξέοντες]ἐπιξέοντες V ‖ 3 παραγραφίσιν - ῥυθμίζοντες] καὶ παραρυσμίζοντες OPS ‖ παραγραφίσιν] παραγραφέσι (-ν B) BT; παρὰ γραφίσιν E; παραγραφήσιν K; παραγράφωσίν V; cf. Is. 44,13 Aqu. ‖ παραγωνίσκιος] παραγωνιστικοῖς A; γονικοῖς E; παράγων ἴσκον V; cf. Is. 44,13 LXX lectio uarians ‖ 4 εἰς] πρὸς E ‖ 5 τὸ] om. BT P ‖ 6 δέ γε] δὲ BT M OPS V ‖ 8 παραγωνίσκοις] παραγωνίσιν E; παραγωνιστικοῖς OPS ‖ ἢ] καὶ BT; οὐ V ‖ παραγραφίσιν] παραγραφησιν A; παραγραφήσιν OPS; παραγραφῆσιν KV: παραγραφέσι (-ν B) BT ‖ 9 καὶ διδασκαλίαις] διδασκαλίας KX ‖ 10 χρώμενος παραβολαῖς] OPS; transp. cett.; cf. p. 259 ‖ 11 πρὸς εὐσέβειαν] εὐσέβειᾳ 'K; εὐσεβεία X ‖ κατευθύνει] M; ἐπευθύνει BT; εὐθύνει X; ἀπευθύνει cett. ‖ 12 καὶ] om. β(AV) PS ‖ διὰ παραβολῶν] νῦν OPS; add. νυνὶ BT; add. νῦν KX ‖ διὰ] om. X ‖ παιδαγωγεῖν] A; παιδαγωγῇ BT OP; παιδαγωγεῖ cett. ‖ ἵν'ὥσπερ] ἣν ὅπερ sic A; ἵνα ὥσπερ BT E O; ὥσπερ KX ‖ 12-13 τῇ ... παραβολῇ] τὴν ... παραβολὴν V ‖ 13 πλουσίου] πλησίον νῦν X ‖ ἑαυτοὺς θεωρήσαντες] om. OPS ‖ ἑαυτοὺς] ἵν'ἑαυτοὺς KX ‖ 13-14 ἁπλήστου - γνώμης] πλάνης τῆς αὐτῆς γενομένης BT ‖ αὐτοῦ] scil. τοῦ πλουσίου, fortasse autem secludendum; uid. deleuisse K ‖ γνώμης αὐτοῦ transp. X ‖ 15 γὰρ] οὖν νῦν E KX OPS ‖ ἠκούομεν] ἠκούσαμεν β(A, ἠκούαμεν V); ἀκούμεν E PS; ἀκούσωμεν O ‖ κηρύττοντος K O ‖ αὐτοῦ] om. BT ‖ 16 Ἀνθρώπου] add. γὰρ E ‖ τινὸς] τινός, φησίν, M; φησὶ τινὸς BT ‖ 16-17 πλουσίου - τινός] om. OPS ‖ 16 πλουσίου] add. φησὶν E ‖ ηὐφόρησεν B E KX; forsan lectio archetypi, cf. titulus necnon 1,19; 4,17 ‖ 17 διελογίζετο] ἐλογίζετο M ‖ λέγων] om. K ‖ τῷ μὲν ὀνόματι] τὸ μὲν ὄνομα KX OPS ‖ 18-19 ὡς - Ἀνθρώπου] om. OPS ‖ 18 ὡς - ἀκούσεσθε] om. A ‖ μετ'οὐ] μεθ'οὗ KX ‖ ἀκούσεσθε] BT E; ἀκούσεσθεαι, scil. infinitiuum absolutum K $M^{p.corr.}$ V, cunctaui an sit lectio praeferenda; ἀκούεσθαι $M^{a.corr.}$; ἀκούετε X ‖ 19 εὐφόρησεν] β(AV) O T; ηὐφόρησεν B E KX M PS; cf. apparatus 1,16 ‖ Ἀλλ'ἡ] Ἤ A ‖ χώρα²] add. αὐτοῦ BT KX ‖ ηὐφόρησεν] M OP (ἠφόρησεν S); ηὐφόρη sic A; ηὐφόρει V BT E KX ‖ 20 καρδία] ψυχὴ OPS ‖ ἠπόρει] ἠπόρησεν OPS; ἠπόρη ser. A ‖ χώρα] add. ηὐφόρει· ἡ χώρα X ‖ 21 τριβόλους] om. V ‖ οὐκ] om. O ‖ ἐξένεγκεν E ‖ κἀκεῖνος] ἐκεῖνος V ‖ ἐνύττετο] ἐνύπτετο V ‖

2,1 Ἀτὰρ] conieci; Μὴ γὰρ BT; Εἰ γὰρ E; Τί γάρ· OS; Τί γὰρ P; Ἤ γὰρ uel Ἦ γὰρ cett. ‖ τοιαῦτα καὶ] τοιαῦται αι sic A ‖ ὁ] οἱ E ‖ ἀμηχανίᾳ] E M; πτωχείᾳ ἀμηχανῶν α(AV BT KX OPS, exc. E; scr. μηχανῶν V); add. καρπῶν ὄντες E ‖πένης - λέγει] πένητες στενάζουσιν λέγοντες E ‖ στενάζων] om. OPS; praem. καὶ KX ‖ 2 ἐμοὺς] ἑμαυτοῦ BT E; ἐμαύτου K, ἑμαυτου X ‖ 3 Πῶς] praem. Τί ποιήσω; AV E M, forsan archetypus ‖ μου] om. KX ‖ τῆς² - ἀναυάγητον] om. KX ‖ πενίας] add. μου BT ‖ ἀναυάγητον] ἀναμάγητον sic V ‖ 5 Πῶς] praem. Τί (οὖν E) ποιήσω; E M V ‖ μου] om. BT ‖ 5-7 καλιὰν - ἀνηκέστων] πάθειέν (sic) τι τῶν ἀνηκέστων. Τί ποιήσω; Δέδοικα μὴ τῇ σπάνει τῶν φιλτάτων μου καλιὰν ἐν τῇ ἀπορίᾳ τῶν τροφῶν ἀναθρέψωμαι

P ‖ 5 τροφῶν] συνήθων KX ‖ ἀναθρέψωμαι] P V; ἀναθρέψω KX; ἀναθρέψομαι cett. ‖ 6-12 Τί - σκοπήσω] om. β(AV) ‖ 6 Τί - Δέδοικα] om. O ‖ 6-8 μὴ - Δέδια] om. BT ‖ 6 δι'ἔνδειαν] M; τῇ σπάνει E KX OPS; scr. σπάνῃ K OS, cf. 2,18 ‖ 7 ἀνηκάστων E K ‖ 8 Τί ποιήσω] om. E ‖ Δέδια μήποτε] Δέδοικα μὴ KX OS ‖ δι'ἔνδειαν - φεκάδων] διὰ τῶν τροφίμων φεκάδων ἀπορίαν KX ‖ δι'ἐνδείαν (sic) et quidem primum iota scr. in ras. M$^{p.corr.}$ ‖ τῶν^{ι}] om. E ‖ τροφίμων φεκάδων] τροφῶν OPS ‖ τὴν] addidi ‖ ὠμὴν] νομὴν BT OPS, cf. 2,13 ‖ 9 μαρανθεῖσαν] om. X; μαρανθήσαν scr. E K OPS ‖ θεάσομαι B E K OS uid. et M$^{a.corr.}$ ‖ 10 Τί ποιήσω] om. KX OPS ‖ Δέδια] Δέδοικα BT KX OPS; Δέδοια uel Δέδεια uid. M$^{a.corr.}$ ‖ μου] om. γ(BT E KX OPS) ‖ περκάσαντας OPS; περκάζοτας scr. K ‖ 10 βλέπειν - ἔτι] βλέπων ἔτι τούτους BT ‖ ἔτι κυπρίζοντας] ἐπικυπρίζοντας X ‖ τοῦ λιμοῦ] seclusi ‖ 12-13 σκοπήσω. Τί] θεάσομαι (-σωμαι P)· σκοπίσω τί OPS ‖ 13 Τί ποιήσω] om. BT ‖ περιβλεφωμαι] V; περιβλέφομαι cett. ‖ 14 Ἐὰν] add. γὰρ E ‖ κλίνω] ἀνακλίνω M ‖ 15 πλουτοῦντα] πλούσιον OPS ‖ καὶ - διαπτύοντα] om. K; κἀμὲ ἐξουθενοῦντα X, cf. appar. quoad 2,17 ‖ καὶ ἐμοῦ] M; καὶ ἐμὲ β(AV) E; κἀμὲ BT; καὶ ἐμοὶ OPS ‖ 17 τὸν ποτέ μου] codd. ‖ εὐθηνοῦντα] εὐθνοῦντα E KX P; εὐθυμοῦντα S ‖ κἀμὲ] καὶ ἐμὲ β(AV) E OPS ‖ ἐξουθενοῦντα] ἐξουδενοῦντα M; ὑστερούμενον BT; διαπτύοντα KX, cf. et appar. quoad 2,15 ‖ 18 Δέδια] E M; Δέδοικα BT KX OPS; om. β(AV) ‖ τῇ] om. β(AV) BT E, cf. appar. quoad 2,6 ‖ σπάνη scr. BT K OPS ‖ τῆς σωφροσύνης] A$^{p.corr.}$ ‖ εὐφροσύνης X ‖ 18-19 ἡ σύνευνός] τῆς συνεύνου BT ‖ 19 διαφθαρῇ BT ‖ 20 Τί ποιήσω] om. E M OPS ‖ 20-21 Δέδια - Δέδια] om. β(AV) ‖ 20 Δέδια] Δέδοικα BT KX OPS ‖ 20-21 μαθοῦσά - μήποτε] om. O ‖ 20 μαθοῦσά τι] μισθὸς τῆς BT; μίσῳ τῆς E; μισθῷ τῆς KX PS ‖ ἀταξίας S ‖ εὐταξίαν] ἀταξίαν P ‖ λυμάνηται E ‖ 21 Δέδια] praem. Τί ποιήσω BT; Δέδοικα BT KX PS; Δέδι M$^{a.corr.}$ ‖ δι'ἀπορίαν] BT; διὰ ἀπορίαν M; ἐν τῇ ἀπορίᾳ τῶν forsan recte AV E KX OPS, cf. 7,17; 8,2 ‖ τροφῶν] τροφίμων (scr. τροφήμων) E ‖ ὁμονοίας] ἀμανίας E ‖ διαρρήξασα] διαρρήξει (- ήξῃ T) ἵνα BT ‖ 22 λαίμαργον] χαλέμαργον S ‖ ποθήσει K M OPS ‖ 23 μου] transp. post οἶκον β(AV) ‖ 24 μὴ πάλιν] μήποτε β(AV) ‖ δακρύουσα] δακρύσασα A; δάκρυσιν E KX OS; om. P ‖ αὐτῆς] V; αὐτοῖς cett. ‖ σκώψῃ] σκωφη sic A; σκοτίσῃ B$^{p.corr.}$T M; σκοτίσει B$^{a.cor.}$; σκοτώσει E OPS V; σκοτώσῃ KX ‖ 25 με] scr. in mg. M; transp. ante σκώψῃ AV BT E OS; om. P; edidi numeri causa sicut KX ‖ Εἴθε] Εἴθυς sic B ‖ μή σοι] μη σε A; μή σε BT O; μή σου P ‖ συνέτυχον σοι sic transp. E ‖ εἴθε - νωχελὲς] om. OPS ‖ εἴθε] εἴθυς sic E ‖ μή σε] μη σε A; μὴ σὲ E ‖ νωχελὲς ἄνανδρε] ὦ χελέανδρε E; ὦ χεληάνανδρε V ‖ νωχελὲς] correxi; νωχελῆ M X; νωθρὲ A; νωχαλὲ καὶ BT; χειλέ et supra l. scr. νο K; forsan, etsi contra numerum consuetum peccat, transponendum εἴθε μή σε νωχελῆ ἐθεασάμην ‖ 26 ἂν μειζόνως] om. OPS ‖ μου] om. A X ‖ ηὐθήνουν] AV B M; εὐθήνησα KX; εὐθηνούσης E OP; εὐθυνούσης S; εὐθύνουν T ‖ ἧς - ἐτύγχανον] om. KX ‖ ἧς πρὶν] τὸ πρὶν E; τὸ πρίν· καὶ B; τὸ πρὶν καὶ T; τὸ πρῶτον OPS ‖ εὐγενέστερα E ‖ Νυνὶ] Νῦν E KX ‖ 27 παιδίσκων E V ‖ διὰ σὲ ἀτιμοτέρα transp. E ‖ σὲ] σοῦ X ‖ γεγένημαι] γέγονα OPS ‖ 28 ποιήσω;] add. ἐῶ τὰ κατ'αὐτήν· γ(BT E KX OPS, scr. καθ'ἑαυτὴν et add. καὶ BT) ‖ 'Εννοοῦμαι] AV M; 'Ενθυμοῦμαι γ(BT E KX OPS) ‖ τὴν] om. S ‖μου] om. M; add. τέκνων E S ‖ προσδοκία sic A ‖ τήκομαι] θλίβομαι S ‖ 28-29 ὅτι καθάπερ] ὅτιπερ καθὰ O ‖ 29 ἐκ - θυρίδων] om. KX ‖ ἐκκύπτουσιν] ἐκκύπτουσιν M$^{p.corr.}$; ἐγκύπτουσι (-ν B) BT$^{p.corr.}$; ἐμπίπτουσι T$^{a.corr.}$; ἐκκύπτοντες KX M$^{a.corr.}$ OP V; ἐγκύπτοντες A; ἐκκύπτοντα E; ἐκύπτοντες S ‖ 29-30 πόρρωθέν με ἀποσκοποῦντες] om. KX ‖ 29 με] μὲν V ‖ 30 ἰδεῖν· μᾶλλον δὲ] ἐνδάλλονται E KX, cf. l. 38; ἀγάλλονται OPS ‖ τὴν] τοῖς P ‖ φερομένην αὐτοῖς transp. M; προσφερομένην αὐτοῖς transp. B ‖ προσφερομένην τροφὴν αὐτοῖς transp. T ‖ ἐπιφερομένην E ‖ 30-31 Καὶ - πορευόμενος] om. M ‖ 30 Καὶ] om. BT ‖ 30-31 τί - πορευόμενος] om. OPS ‖ 31 κεναῖς] παρειμέναις KX ‖32 Τί ποιήσω] om. BT KX ‖ σχήματι] σχ uid. scripsisse in ras. M; χρώματι BT, cf. l. 23; χῆματι scr. X ‖ εἰς - μου] om. E KX OPS ‖ 33 μειδιάματι] BT E M; μειδιάσματι β(AV) KX OPS ‖ αὐτὸ] αὐτὴν E OPS; αὐτῷ KX ‖ Καὶ] 'Αλλὰ E ‖ ἐκλύοντα] ἐκκλείοντα P ‖

33-34 καὶ χαυνοῦντα] om. OPS V ‖ 34 χαυνοῦντα - ἐπιστυγνάσας] χαῦνάσας sic X ‖ χαυνοῦντα] κενοῦντα E; χαυοῦντα $M^{a.corr.}$ ‖ τὰ] om. α(AV BT K OPS, exc. E) ‖ φροντίδων] add. μου AV E K OPS, cf. 2,37 ‖ μαλάγματα] praem. τὰ BT; τὰ ἀλγήματα β(AV) K OP; ἀλγήματα E; τὰ ἐγκλήματα S ‖ Ἀλλ'ἐπιστυγνάσας εἰσέλθω] om. et postea scr. in mg. B ‖ 35 πλέον] πλέω E; πλεῖον KX ‖ αὐτῶν] αὐτῆς OPS ‖ ἀνακαινίζω α(AV BT KX OPS, exc. E qui scr. ἀνακαινήσω) ‖ 36 Τί ποιήσω] om. BT KX OPS ‖ Εἴθε] Εἴθοις sic B ‖ νύκτες] νύκτας V (νύκταις scr. A OP) ‖ ἀνθ'ἡμερῶν] ἀντὶ ἡμερῶν M P ‖ ἐτίκτοιντο E; ἔτικτον S ‖ ἵν'οἱ τοῦ] ἵν'οὕτως OPS ‖ ἵν'οἱ] ἵνα οἱ T KX M; ἵνα ἡ B; οἱ E ‖ ὕπνοι] ὕπνῳ β(AV) E; ὕπνου P; om. S ‖ 37 φροντίδας] add. μου KX ‖διέλυον, - εἰ] melius uidetur διέλυον<. Διέλυον>, εἰ uel διέλυον<. Ἐδύνατο>, εἰ ‖ εἰ μὴ] ἐπεὶ εἰ O; ἐπεὶ μὴ PS ‖ πάλιν τάχα transp. BT ‖ πάλιν] transp. post ὕπνοις β(AV) ‖ καὶ] om. β(AV) ‖ ἐν] μὲν P ‖ τοῖς] om. E ‖ 38 μεθημερινῶν] ἡμερινῶν BT; μερινῶν $A^{a.corr.}$ ‖ τὰ] om. A ‖ ἰνδάλματα] αἰνίγματα M, tamen duo notanda: (1) αἱ et ι uid. scripta in ras. et (2) inter αἰνι et γματα fenestra exstat unius saltem litterae; ἠνδήλματα scr. P ‖ με] transp. ante νύττοντα OPS; post διυπνίζουσιν (cf. lectio quae sequitur) E ‖ διύπνιζον] διυπνίζουσιν E K OPS; διυπνίζουσι X ‖ 39-40 μήτηρ - πενία] om. A ‖ 39 μητὲρ (scil. loco μῆτερ) P ‖ 40-41 ἔνδεια - πένθος] σκοτεινὸν ὕδωρ BT ‖ 40 ἔνδεια] διανοίας E KX OPS, et quidem scr. διὰ νοίας E, διάνοια O, διανοίᾳ P, δινοίας sic X ‖ σκωπτομένη] σκοτομήν sic A, forsan loco σκοτομήνιος; σκοτομηνα sic E; ἐσκοτισμένη M; σκοτομένη (scil. σκοτωμένη) KX V; σκοτουμένη OPS ‖ 41 ἀθεώρητον] ἀθρίωτον sic M, forsan coniciendum ἀθύρωτον; attamen cf. apparatus ad Anastasii Sinaitae Viae Dux II,4,125.127; 8,95 ‖ 42 θύελλα] αἰθάλην BT ‖ κλονοῦσα] κρονοῦσα sic B; κλονουμένη OPS ‖ 43 ἐκ ῥιζῶν] ἐκριζοῦσα καὶ A ‖ ἀνασκάπτουσα] ἀνασπῶσα BT OPS X; ἀνασποῦσα K ‖ ὀλιγοφύχους] ὀλοφύχους S ‖ 44 Ὦ βίου] βίος E ‖ ἀνώμαλος] ἀνωμάλου OP X; ἀνομαλοῦς K; ἀνόμου S ‖ τρόπος] τρόπαιος S ‖

3,1 ὁ - ποιήσω] om. E ‖ φόρτῳ] φορτίῳ KX OPS ‖ βαρούμενος] M OPS; βαρυνόμενος AV BT KX ‖ ἀποδύρεται] ὀδύρεται KX OPS; transp. ante βαρούμενος OPS ‖ 3 οἰκονομῆσαι] οἰκονομήσας V; praem. πῶς T ‖ 3-8 Διὰ - ποιήσω] transp. Ὥστε - ποιήσω (3,8) ante 3,3 Διὰ BT ‖ 4 ἀλλήλοις KX ‖ καὶ] om. KX ‖ τὴν ψυχρὰν πενίαν BT S ‖ πενίᾳ] add. καὶ V ‖ τὴν - θέρμην] τῇ παφλαζούσῃ θέρμῃ BT ‖ παφλάζουσαν] ἐπαμφλάζουσαν O; παμφλάζουσαν E PS; κοχλάζουσαν β(AV); π et φ uid. scripsisse in ras. M, forsan corr. e καχλάζουσαν, quare dubitandum an καχλάζουσαν sit lectio archetypi necnon seruanda ‖ θέρμην] praem. φλόγα καὶ τὴν OPS ‖ 5 ἀλλήλους] om. BT KX ‖ ἀλλήλοις] om. A ‖ ἰσώσαντες] ἰσάσαντες BT; σώσαντες $K^{a.corr.}$ ‖ μέσης] M V; μέσου A γ(BT E KX OPS) ‖ 6 οὐκ] om. BT ‖ ἐξορίσατε E ‖ καὶ] om. A ‖ ὁ] om. E ‖ πένης] πλούσιος OPS ‖ ποιήσω;, καὶ] intra ποιήσω et καὶ fenestra trium uel quattuor litterarum A, fortasse nihil aliud quam rasura ‖ 7-10 καὶ - ὦ] ὁ X ‖ 7 καὶ - ποιήσω] om. V ‖ 7-8 ὁ - καὶ] om. BT ‖ 7 πλούσιος] πένης OPS ‖ 8-10 Ὥστε - ὦ] ὁ, sed postea scr. in mg. καὶ ὁ πλούσιος ὡς ὁ πένης στενάζων λέγει· Τί ποιήσω K ‖ 8 πλούσιε] M BT; ὁ πλούσιος forsan recte AV E OPS, necnon in mg. K ‖ ὡς ὁ πένης στενάζεις (στενάζων K) transp. (omittens ὁ O) OPS necnon in mg. K ‖ πένης] praem. ὁ A BT E PS, et quidem recte si legis σὺ ὁ πλούσιος; quoad K cf. apparatus ad ll. 8-10 ‖ καὶ - ποιήσω] om. BT ‖ 9 τικτόμενοι uid. $B^{a.corr.}$ T; τικτόμενον E; τίκτον OPS ‖ ἀκαρπίας βλαστήματα OPS ‖ 10 αὐτὸν] add. ἐν (τῇ E) γεεέννῃ BT E V ‖ διαδέχεσθαι] δέχεσθαι KX OPS ‖

4,1 Ἀνθ'ὧν] Ἀνθ'οὗ (scr. ἀνθοῦ) V ‖ ἔδει] add. σε β(AV); subintelligendum αὐτῷ uel αὐτὸν, cf. 4,8.17 ‖ συναγαγεῖν] συνάγειν A KX; praem. χήρας OPS ‖ πλουσίους] om. β(AV) ‖ 2 ἄγει P ‖ τῷ] om. OPS ‖ αὐτῷ φωνὰς transp. E KX ‖ 3 φωνὰς] φωὰς $M^{a.corr.}$, ν intercalauit ‖ 3 τὰ] τὸ γ(BT E KX OPS) ‖ ψαλμῳδοῦ] add. Δαυὶδ E; ψαλμοῦ OPS ‖ εἰς] om. S ‖ 4-5 καὶ' -

τὸ] καὶ[1] - πένησιν transp. post 4,5 ἐπληθύνθησαν necnon 4,4-5 καὶ[2] - τὸ om. A ‖ 4 τούτου] τοῦ BT E KX P; cf. p. 249 ‖τοῖς] praem. καὶ S ‖ 4-5 καὶ[2] - ἐπληθύνθησαν] seclusi ‖ 4 καὶ[2]] add. πάλιν λέγειν V ‖ 5 ψαλμοῦ] Δαυὶδ T ‖ τὸ] om. KX OPS T ‖ 5 καὶ[1]] om. K; scr. s.l. B ‖ 6 Νυνὶ] Νῦν E KX OPS ‖ δὲ] om. OPS ‖ ἀμήχανον A; ἀμηχανοῦντες OPS ‖ στενάζει - λέγει] στενάζειν καὶ κέγειν OPS; στενάζεις καὶ λέγεις β(AV) ‖ ἀπολέγεται] ἀποκλαίεται T; praem. καὶ B ‖ στενάζων] om. BT ‖ 8 'Ανθ'ὧν - ποιήσω] om. E ‖ 'Ανθ'ὧν] 'Ανθ'οὗ (scr. ἀνθοῦ) β(AV) ‖ ἐδει λέγειν] subintelligendum αὐτῷ uel αὐτόν, cf. 4,1.17 ‖ Τί ποιήσω] om. KX OPS ‖ τὸν - ἀμείψωμαι] πλοῦτον πλούτῳ ἀμείψωμαι BT E OPS; πλούτῳ ἀμείψωμαι πλοῦτον KX ‖ πλοῦτον τοῦτον] πλοῦτόν μου fortasse recte β(AV) ‖ ἀμείψωμαι] ἀλλάξω E; ἀμείψομαι cett. ‖ 9 οὐράνιον] ἐπουράνιον BT KX OPS ‖ τῷ - πλοῦτον] κτήσομαι πλούτῳ τῷ ἐπιγείῳ forsan recte OS; κτήσωμαι τῷ ἐπιγείῳ πλούτῳ P ‖ τῷ ἐπιγείῳ] διὰ τοῦ ἐπιγείου BT; τοῦ ἐπιγείου β(AV) ‖ κτήσωμαι] K; κτήσομαι cett. ‖ πλοῦτον] πλούτου BT; om. E; θησαυρόν KX ‖ 11-12 Πῶς - ἀναζωπυρήσω] om. β(AV) ‖ 11 ἐκλειπούσας] ἐκδικούσας E ‖ 11-12 πενήτων - ἀναζωπυρήσω] ζωοπυρήσω X ‖ 11 πενήτων] praem. τῶν BT; om. OPS ‖ 12 ζωοπυρήσω K; ἀναζωπυρίσω BT OPS ‖ 13 Πῶς - κατασβέσω] om. E ‖ Τί ποιήσω] om. T ‖ ποιήσω; Πῶς] ποιήσω πρὸς OPS ‖ ἀπειλοῦσάν μοι] ἀπειλουμένην μοι OPS ‖ μοι] μ.. non liquet A ‖ τῆς γεέννης] om. A ‖ γεέννης κατασβέσας] γεέννης· πῶς αὐτὴν κατασβέσω OPS ‖ 14 Πῶς] praem. Τί ποιήσω; M KX OS; uid. et E, na, cf. ad l. 13 ‖ δὲ] τὲ BT; om. A KX ‖ τὸ] τὸν sic P ‖ Λαζάρου] praem. τοῦ M BT ‖ πυρφλεγὲς O; πυρὸς V; ἀφεγγὲς KX; corrigendum πυριφλεγὲς mihi uisum non est ‖ 15 Ἦ δῆλον] Εὔδηλον BT; deletum X ‖ Ἦ] 'Η M; Εἰ E; om. K; Ἦ complures codd. ‖ δηλονότι K OP ‖ τῇ] om. E ‖ τῶν] τὸν V ‖ πλουσίᾳ] add. χειρὶ BT ‖ 15-16 εἰς - ποιήσω] μεταβολῇ OPS ‖ 15 εἰς - πένητας] om. KX ‖ καταβολη sic B; καταβολή T ‖ 15-16 Τί ποιήσω] transp. post l. 17 λέγειν BT E; om. P; forsan secludendum ‖ 17 ηὐφόρησεν ἡ χώρα μου transp. S ‖ εὐφόρησεν AV O; scr. ηὐφόρησε T X ‖ εὐποιήσω] M S X; εὖ ποιήσω AV BT E K OP ‖ δείξω] δώσω KX ‖ 17-18 τὸν πλοῦτόν μου transp. KX ‖ 17 κτησαμένῳ - θεῷ] κτησαμένῳ με θεῷ BT V; κτησαμένῳ μεθ'ὧν M (cf. nota 48); κτίσαντί με θεῷ KX; δωρησαμένῳ θεῷ A; κτησαμένῳ θεῷ cett.; scr. κτισμένῳ BT E O; seclusi autem με non tantum numeri causa, cf. nota 92 ‖ τοὺς πλουσίους] om. A ‖ εὐχαῖς] εὐχῇ BT ‖ 19 πένητας] πενήτων BT; praem. τοὺς β(AV) ‖ οἳ] ὅτι τοῦτο (τούτου T) BT; om. E KX OPS ‖ στρατόπεδον[1]] στατοπεδων sic A; στρατοπαιδον sic E; στρατοπαίδων OPS ‖ ὁπλομάχων - στρατόπεδον[2]] om. BT K S ‖ εἰσίν] ἰσχύουσιν A; ἐποίησεν V; om. E OP X ‖ τὸ μὲν στρατόπεδον] τὰ μὲν στρατόπεδα A ‖ μὲν] om. OP ‖ τῶν] om. X ‖ 20 οὐκ ἰσχύει] οὐκ ἰσχύουσιν A; οὐ δύναται OPS ‖ εὐχαὶ] εὐχαῖς OPS X ‖ δυσωποῦσαι] BT K; δυσωποῦσιν β(AV); δυσωποῦσι fortasse recte E M OPS X, cf. p. 247, nota 25 ‖ 21 λύουσι θάνατον] om. A ‖ λύουσι] ἀναλύουσι KX OPS; ἀναλύο sic E; add. τὸν E ‖

5,1 ὁ] om. K ‖ ὁ σχέτλιος] ὁ σχετλίως OS; ὡς χετλίως sic P; ὁ ἄθλιος καὶ ταλαίπωρος β(AV) ‖ 'Εστέναξεν M V, cf. p. ??, nota 10 ‖ 2 θεὸν] praem. στενάζων OPS ‖ δυσωπήσῃ τὸν θεόν transp. BT ‖ πλεονεξίας K X[p.corr.] ‖ παροργίσῃ τὸν θεόν transp. BT ‖ παροργίζει P ‖ 3 αὐτοῦ E ‖ δράγματα] δόγματα V ‖ 4 ἐν τῇ καρδίᾳ σκοτεινὰ πράγματα transp. T ‖ καρδίᾳ] add. αὐτοῦ E OPS ‖ ἐτέκταινεν] ἔτικτεν AV M; certe numeri causa lectio, quam γ(BT E KX OPS) habet, est praeferenda ‖ 5-6 ἡ - προσεπόριζεν] om. OPS ‖ 5 ἄλως] correxi; ἀλω sic E M; ἄλλων A; ἀλὼς V; ἄλωνα BT; ἀλῶ K; ἀλὼ uid. X ‖ αὐτῷ] αὐτοῦ AV BT E X ‖ θῖνας] M[p.corr.]; θινους sic E, uid. et M[a.corr.]; θηνοὺς BT; θεινοὺς K; θημοὺς X; θημῶνους sic A ‖ προσεκόμιζεν] προσέφερεν E; προεκόμιζεν K; προσέφερε X[a.corr.]; προσεκόμιζε X[p.corr.] T ‖ 6 λιμὸν] θλιμμὸν transp. post ἑαυτῷ BT; θλιμμοὺς AV E KX, scr. θλιμμους E; ironice quare non praemisi διὰ uel πρὸς ‖ ἑαυτῷ προσεπόριζεν] om. E KX ‖ προσεπόριζεν] προσήνεγκεν BT ‖ 7 Οὔπω] om. BT

‖ σῖτος] praem. ὁ γ(BT E KX OPS); add. αὐτῷ β(AV) M; add. αὐτοῦ ὑπὸ σκωλήκων BT ‖ ἀπετέθη] ἀπετμήθη K OPS; κατετμήθη BT ‖ σητῶν] σιτῶν β(AV) M; τῶν σιτῶν E K; σιτίων X; μεριμνῶν BT; σπλάγχνων OPS ‖ διεσθίετο E OPS ‖ 8 Οὔπω] om. BT ‖ βότρυς] praem. ὁ BT E; add. αὐτοῦ BT ‖ ἐτμήση] διετμήθη BT ‖ ἐκρεμᾶτο] A; διεκρέματο BT; ἐκρέμματο E; κρέματο sic P; ἐκρέματο cett. ‖ 9 Οὔπω] om. KX ‖ ληνοὶ] λη uid. $M^{a.corr.}$ ‖ 10 τῆς καρδίας δεξαμενὴ] numeri causa transposui cum B qui cod. scr. τῆς καρδίας δεξαμένη; tantum καρδία scr. T; δεξαμενὴ τῆς καρδίας transp. cett., et quidem scr. δεξαμενη A; δεξαμένη (sicut B) $A^{manus\ posterior}$ V S, uid. et $O^{a.corr.}$ ‖ 11-15 Οὔπω - ἀνεφυσᾶτο] seclusi ‖ 11 Οὔπω - ἐγεύσατο] om. M. ‖ ἐγεύσατο] ἀπεγεύσατο E KX OPS ‖ ἐμέθυσεν A BT ‖ ἐσκοτοῦτο] add. γὰρ β(AV) necnon add. καὶ V ‖ 12 τοῦ γλεύκους] τὸ γλεῦκος BT ‖ ἀπεγεύσατο] μετέσχεν β(AV); μετέλαβε (-ν K) $KX^{p.corr.}$, μετέβαλε $X^{a.corr.}$; ὑπεδέξατο BT ‖ 13-14 καὶ - ἐγεύσατο] om. KX OPS ‖ 13 τῆς κακίας τὸν ἀφρὸν transp. E ‖ καρδίας] praem. τῆς E, forsan addendum ‖ 14 γλεύκους] ἐλαίου β(AV) ‖ ἐγεύσατο] ἀπεγεύσατο E; ἀνεδήσατο M ‖ 15 καὶ ἤδη] A; κἀκεῖνος cett. ‖ ἀνεφυσᾶτο] M; ἐφυσᾶτο AV BT E K; ἐφυσιοῦτω sic OS; ἐφυσιούτω P; ἐφύσατο X ‖ 16 ἐλαιῶν] ἀμπελώνων T, ἀμπελών B; add. αὐτοῦ BT M ‖ 17 οὐ κατεκάμπτετο] numeri causa scripsi cum KX; οὐκ ἐκάμπτετο cett. ‖ 18 Αἱ] om. M ‖ ἐλαῖαι] add. αὐτοῦ BT M; add. αὐτῷ E KX OPS ‖ πολύχυτον] πολύχουν BT; πολύ E ‖ τὸ] om. OPS ‖ τοῦ ἐλαίου] om. BT ‖ 19 τραύματα] τραυ uid. in ras. M ‖ τῶν φροντίδων] τῆς καρδίας KX OPS; om. E ‖ ἰῶντο] fortasse numeri causa scribendum ἰαύοντο ‖ 20 δένδρη E ‖ τὴν] om. KX ‖ ἐπέβλεπον M] ἀπέβλεπον BT; ἔβλεπεν β(AV); ἔβλεπον E KX OPS ‖ 21 κἀκεῖνος - ἀνέβλεπεν] om. OPS ‖ κακῶν] φροντίδων KX; καρπῶν T ‖ οὐρανὸν] οὐρανοὺς β(AV); praem. τὸν B ‖ ἀνέβλεπεν] ἀπέβλεπεν E; ἔβλεπεν T ‖ 22 ἀλλ'ἔλεγεν - ποιήσω] ἀλλὰ E ‖ ἀπορῶ β(AV) B necnon transp. post ποιήσω β(AV) ‖

6,1 Καθελῶ] καθελὼν (scr. καθελῶν) V ‖ ἀποθήκας] add. καὶ μείζονας οἰκοδομήσω BT ‖ εἴθε] εἴθοις sic B; εἴθως uid. E; ἴσως T ‖ ἀγαπητοί] ἀδελφοί BT; om. KX OPS ‖ τούτον] τούτων OPS X ‖ 1-2 τὸν λογισμὸν] τῶν λογισμῶν OS; τοῦ λογισμοῦ V ‖ 2 αὐτοῦ· ἔστησεν P ‖ αὐτοῦ] ἑαυτοῦ E KX; om. β(AV) ‖ ἔστησεν transp. post λόγον A ‖ καὶ τὸν λόγον] om. BT ‖ Καθαιρουμένων] Καθερημένων O ‖ αὐτῷ] M; αὐτοῦ α(AV BT KX OPS, om. E) necnon transp. post ἀποθηκῶν KX ‖ 3 συγκαθῃρεῖτο] συγκαθῄρει β(AV) BT; συγκαθῃροῦντο E KX OPS ‖ αὐτῷ] αὐτοῦ BT ‖ κακῶν] καλῶν X ‖ τὰ ἀπόθετα] M; τὰς ἀποθήκας β(AV) BT; αἱ ἀποθῆκαι E KX OPS ‖ Καὶ - φησιν] om. et iterauit 6,1 Καθελῶ - μέχρι τούτων (lectio uarians) P ‖ Καὶ] Ἀλλὰ E KX OS ‖ 3-4 Καθελῶ - ἀποθήκας] om. β(AV) M ‖ 4 οἰκονομήσῃ - μείζους] om. B O; attamen postea ἀλλ'ἵνα μείζους οἰκοδομήσω scr. in mg. B ‖ οἰκονομήσῃ] A; οἰκοδομήσω P; οἰκονομίσει V; οἰκονομήσω cett. ‖ ἀλλ'ἵνα] ἀλλὰ X ‖ μείζους] μείζονας S ‖ οἰκοδομήσῃ] A; οἰκοδομήσω cett. ‖ 5 Καθελῶ - οἰκοδομήσω] om. γ(BT E KX OPS) ‖ μείζους] μείζονας V ‖ 6 ὅτι] om. M V ‖ ὅσῳ] ὅσον BT KX ‖ 6-7 τῶν - τὰς] om. E S ‖ 6 τῶν καρπῶν transp. post ἀποθήκας KX OP ‖ 7-8 τοσούτῳ - παραθήκας] om. B, sed postea τοσούτῳ - κακῶν ἀποθήκας scr. in mg. B ‖ 7 τοσούτῳ] τοσοῦτο sic M K; τοσούτο A; τοσοῦτον OP V ‖ μείζους] μειζον uid. $M^{a.corr.}$; μείζων $M^{p.corr.}$ ‖ οἰκοδομεῖς] ποιεῖς KX ‖ 7-8 τῶν - διαθήκας] διαθήκας τῶν κακῶν KX; ἀποθήκας τῶν κακῶν OP; τῶν κακῶν ἀποθήκας BT S ‖ 8 διὰ - παραθήκας] om. AV BT ‖ τῶν] om. X ‖ παθῶν] M; κακῶν E KX OPS ‖ 8 παραθήκας] παρακαταθήκας KX; add. τοσούτῳ μείζων οἰκοδομεῖς τὰς ἀποθήκας τῶν καρπῶν S, cf. apparatus ad 6,6-7 ‖ 9 μου] add. φησὶ(-ν E) E KX ‖ ἀποθήκας] add. φησί BT ‖ μείζους] μείζονας β(AV) BT ‖ Τί;] addidi ‖ ἐξεδέχετο] ἐξεδέξατο OPS ‖ 10 τὸ] om. α(AV BT E KX OPS) ‖ ἰδεῖν] add. οὐ προσεδόκα E KX OPS, necnon add. τάχα E ‖ Οὔτε] οὐ BT; οὐδὲ KX OPS V ‖ οὐκέτι ἡ γῆ transp. γ(BT E KX, scr. οὐχ ἡ γῆ OPS) ‖ 10-11 οὐκέτι - χόρτον] τὸν ἴδιον χόρτον οὐκέτι ἀνατελεῖ A ‖ 11 χόρτον] καρπόν OPS ‖ ὦ ἄνθρωπε] om. E KX OPS ‖ Μὴ] add. γὰρ E KX ‖ὁ[1] - γῇ] ὁ οὐρανὸς τῇ γῇ τὸν ὑετὸν δίδωσιν B; τὸν ὑετὸν τῇ γῇ ὁ οὐρανὸς

δίδωσι T ‖ οὐρανὸς] add. iterans οὐκέτι A ‖ ἐπομβρεῖ] ἐπομβρήσει A X ‖ τῇ γῇ] τὴν γὴν V ‖ 12 ἐκθάλπει] M OPS V; ἐκθάλλει E; ἐκλάμφει A BT; ἐκλάμπει KX; add. τῆς γῆς V ‖ 13 Τί[1] - ἀπορεῖς] om. BT E M ‖ Τί[2] - στενοχωρῇ] om. O ‖ στενοχωρῇ] στενοχωρεῖ BT E K PS V; στεναχωρῇς X ‖ Τί[3]] om. M ‖ θλίβει KX OS ‖ Τί ποιήσω] om. T ‖ 14 ἀποθήκας - οἰκοδομήσω] ἀ: καὶ μει οἰ sic scr. X ‖ μείζους] μείζονας β(AV) BT ‖ μου[2]] μ scr. s.l. T ‖ 16-7,1 Ὦ - ἀξίαν] Ἀλλ'ἀξιαν S; quoad OP cf. apparatus ad 18-7,1 ‖ 16-18 Ὦ - ἐκφέρου] om. BT; transp. τάχα - ἐκφέρου (l. 18) ante Ὦ et om. Ψυχή - ἤ (l. 18) K ‖ 16 μόνῃ] om. KX OP ‖ 18 Ψυχή - ἐκφέρου] om. E X; quoad K cf. apparatus ad 6,16-18 ‖ Ψυχή] om. OP ‖ πίε] add. καὶ V ‖ 18-7,1 ἤ - ἀξίαν] Ἀλλ'ἀξίαν OP, quoad S cf. apparatus ad 6,16-7,1 ‖ 18 ἤ - ἐκφέρου] seclusi ‖ἤ] εἰ V; ἢ aliqui codd. ‖

7,1 Ἀλλ'ἀκούσωμεν] Ἀλλὰ ἀκούσωμεν BT KX V; non liquet M; add. ἀγαπητοί E ‖ ἀξίαν] ἀξίως BT ‖ αὐτοῦ] add. ἤχουσεν OPS ‖ τὴν] om. KX ‖ τοῦ] om. M BT E KX ‖ 1-2 αὐτῷ - ἀπόφασιν] φωνὴν αὐτῷ εἰρημένην γ(BT E K OPS, transp. φωνὴν εἰρημένην αὐτῷ X) ‖ 2 ἀπόφασιν] τιμωρίαν V ‖ Εἶπεν - θεός] om. M ‖ Εἶπεν] add. γὰρ A; add. δὲ (sec. Luc. 12,20) E KX OPS ‖ Ἄφρων] Ἄφρον certe melius sec. orthographiam historicam M P; add. glossam τίς δ'ἂν εἴη *ἄφρων* ἢ πάντως ὁ μὴ εἰδὼς τὸν θεόν, καθὼς ὁ ψαλμῳδός (Ps. 13,1) λέγει· *«Εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ*· ''Οὐκ ἔστιν θεός''»; - ἄφρων α(AV BT E KX OPS), et quidem (1) loco εἴη scr. ἦν A; scr. εἶ P; (2) ante *ἄφρων* praem. ὁ E OPS; (3) post ψαλμῳδός add. Δαυὶδ E; (4) loco λέγει scr. διδάσκει (ἡμᾶς BT) λέγων γ(BT E KX OPS); (5) loco Οὐκ ἔστιν θεός scr. διεφθάρησαν (Ps. 13,1) E; (6) ἔστι scr. OX ‖ 2-3 ἀπαιτοῦσι τὴν ψυχήν σου transp. BT KX V ‖ 3 παρὰ] ἀπὸ sec. Luc. α(AV BT E KX OPS) ‖ σοῦ] add. ἃ δὲ ἑτοιμάσας, τίνι ἔσται; (Luc. 12,20) BT ‖ 4 οὐ] μὴ β(AV); οὐχὶ BT ‖ ταύτῃ[2]] coni. BT E; om. cett. ‖ τῇ ἡμέρᾳ] τὴν ἡμέραν A ‖ τῷ σκότῳ] M K V; τὸ σκότος A; τῷ σκότει γ(BT E X OPS, exc. K) ‖ 5 ἀπείκασεν] παρείκασε (-ν O) OPS ‖ νύκτα] ἡμέραν E; γνώμην S ‖ σκοτεινά] om. E ‖ λογισάμενος] λογιζόμενος BT; βουλευόμενος KX OPS ‖ οὐκ] οὐκ ἦν AV BT E ‖ διῆγεν] M; om. α(AV BT E KX OPS) ‖ 6 ἀλλ'ἐν] fortasse numeri causa scribendum ἀλλὰ ἐν ‖ νυκτί] add. κατοικεῖ OPS; add. ὑπάρχει KX ‖ 7 Καὶ] om. γ(BT E KX OPS) ‖ ἐνθυμῇ] littera ῆ uid. in ras. M; ἐνθυμεῖ E K OPS; ἐνεθυμήθης BT ‖ ἄνθρωπε] ὦ ἄνθρωπε E; ἄθλιε BT KX OPS ‖ ἐγκαταλιμπάνεις E KX OPS ‖ σου] om. BT ‖ ἐᾷς αὐτὰ] ἑαυτὰ X ‖ ἐᾷς] ἐάσης sic., scil. loco ἐάσεις OPS ‖ αὐτὰ] om. BT ‖ 8 ἐλεημοσύνης B; ἐλεημοσύνας P; ἐλεημοσύνῃ T ‖ αὐτὰ] om. β(AV) KX; αὐτῷ P ‖ καταλιμπάνεις - τέκνα] om. A ‖ ἐγκαταλιμπάνεις BT KX OPS ‖ τὰ τέκνα ταῖς] αὐτὰ KX ‖ τέκνα] add. σου BT E OPS; praem. σου V ‖ θεῷ] om. BT E ‖ 8-9 θεῷ αὐτὰ] αὐτὰ τῷ θεῷ β(AV) KX ‖ 10 δὲ] om. OPS ‖ 10-11 σωφροσύνην ... ἔχειν] σωφρονεῖν E KX OPS ‖ 10 αὐτὴν] αὐτῇ A KX ‖ συγχωρήσας T; παρασκευάσεις E ‖ 11 αὐτὴν - περιβαλών] M; χρήμασιν (χρώμασιν E P) αὐτὴν (αὐτῆς X; αὐτὸν P) περιχώσας (περιχρώσας E; καταχώσας BT OPS) α(AV BT E KX OS) ‖ Ἢ] om. P X ‖ οὐχὶ] οὐ BT ‖ 12 δύστινα E KX OPS V; δύναστεινα BT ‖ γάμοι] transp. post λεπτουργοῦνται BT ‖ καὶ - λεπτουργοῦνται] γίνονται OPS ‖ οἱ[2]] om. K ‖ ἀνώμαλοι] ἄνομοι α(AV BT E KX) ‖ λεπτουργοῦνται] λειτουργοῦνται M ‖ 13 γὰρ - ἔνδον] τοῦ πτώματος BT ‖ ἔτι] καὶ ἐτὶ S ‖ πτώματος] σώματος β(AV) ‖ κειμένου] M; κατακειμένου forsan recte AV E KX OPS; ἀποκειμένου BT ‖ θρηνούντων] καταφρονούντων K ‖ παρελήλυθότες E ‖ 14 ἐκείνην]· ἐκεῖνοι OP ‖ διαβλέποντες] διαβλέποντε sic E; διαβλέπονται β(AV) KX; διαβλέπουσιν OPS; περιβλέπονται BT ‖ νεύμασιν - βλέμμασιν] transp. βλέμμασιν αὐτὴν (αὐτὴν om. V) ἀγρεύουσιν, νεύμασιν β(AV) ‖ νεύμασιν] πνεύμασιν OP ‖ ἀγρεύουσιν] ἐρευνῶσιν E; ἀγκιστεῦσαι OPS; θηρεύοντες KX ‖ 14-15 βλέμμασιν - ἀγκιστρεύουσιν] om. BT ‖ 15 ἀγκιστρεύουσιν] ἀγρεῦσαι OPS; ἀγκιστρεύοντες KX ‖ καὶ - σαγηνεύουσιν] om β(AV) M ‖ λόγοις] λογισμοῖς BT ‖ σαγηνεύουσιν] δελεάζοντες KX ‖ κἂν] καὶ εἰ KX O ‖ δυνηθῶσιν] Συνηθῶσιν et quidem primum scr. υνηθῶσιν incipiens lineam, sigma

autem postea scr. ante columnam, ut initium alineae distinguat S ‖ αὐτοὶ] om. KX; αὐτὴν uid. P ‖ 16 ἐπικάμψαι BT ‖ τὸ γύναιον] om. V ‖ γε] om. KX ‖ 17 εὑρίσκουσι τινὰ scr. KX OPS T V ‖ γύναια] γυναικάρια BT ‖ ἐν] om. OPS ‖ κακίστῃ τέχνῃ] τέχνῃ ταύτῃ τῇ κακίᾳ τῇ E; κακίᾳ KX ‖ πεπαλαιομένῃ E ‖ δι'ἐκείνων] διὰ τούτων BT ‖ 18 λόγους] transp. post διαπορθμεύσουσιν quo loco scr. διαπορθμεύοντες BT ‖ τῆς ἀπάτης] τοὺς θέλγοντας OPS; add. τοὺς θέλγοντας KX ‖ ἀπάτης] add. δι'ἀπάτης A ‖ διαπορθμεύουσιν] διαπορθμεύοντες BT; διαπορθμίζουσιν E; διαπορνεύουσιν O ‖ ἐκείνη] ἐκεῖνοι S ‖ μέχρι μέν τινος transp. E ‖ 19 προαπελθόντος] ἀπελθόντος E OPS ‖ ἐκλελημμένη] M; ἐνειλημμένη A; ἀνειλημμένη non incongruenter BT; συνειλημμένη KX OPS V; ὑπειλημμένη E ‖ ἀναχετίζει α(AV BT E K OPS, exc. X) ‖ οὐκ εἴκουσα] (οὐ)κ εἰ(κουσα), scil. κ εἰ uid. in ras. M; οὐχ εἴκουσα β(AV); οὐχ ὑπήκουσα E; οὐκ ἤκουσα BT K; οὐκ ἔχουσα OPS ‖ 19-20 τοῖς ... λεγομένοις] τῆς ... λεγομένης P ‖ λεγομένοις ὑπ'ἐκείνων transp. E ‖ 19 ὑπ'ἐκείνων] forsan numeri causa secludendum; ὑπ'ἐκείνοις A; ὑπ'ἐκείνου OPS ‖ 20 ἐπειδὴ A ‖ λάβρος - ὁ] om. BT ‖ λάβρος] M S; λαβρῶς K; λάβρ(ως) X; ἄπειρος β(AV) ‖ γένηται] β(AV) quos codd. numeri causa secutus sum; transp. post πολυλογίας M; om. E KX OPS; quoad BT cf. infra ἐσμός ‖ ὁ - πολυλογίας] ὑετὸς τῆς πολυγονίας αὐτῇ ἐπικλύσει E; add. ὑετὸς (οἶστρος KX) αὐτῇ ἐπικλύσει KX OPS ‖ ἐσμός] θεσμὸς γένηται BT; om. E KX OPS ‖ τότε] praem. καὶ β(AV) BT ‖ 20-21 μικρὸν δακρύσασα] om. E KX OPS ‖ 21 τῶν τε τόνων] τὸν τόνον τε β(AV), scr. τὲ V; τῶν τόνων E; αὐτῆς τὸν τόνον K OPS; αὐτῆς τῶν τόνων X ‖ τόνων] γάμων BT ‖ 21-22 ἔνδον - σωφροσύνης] om. A ‖ 21 ἔνδον] ἔνδοθεν BT E; praem. ὃν (ὧν PS) εἶχεν OPS ‖ λυθέντων] λυθέντος O ‖ χαυνωθεῖσα] χαυνοῦται καὶ E OPS ‖ 21-22 ἐκλύεται - καὶ] ἐκλυέται· προδίωσιν ἑαυτὴν καὶ E ‖ 22 κηροῦ] M; πηλοῦ α(V BT KX, exc. OPS qui scr. πλούτου) ‖ ἄφωνος] ἄφρονος sic O ‖ οὔτε[1]] οὐδὲ OPS ‖ ὑπερμαχοῦσα] ὑπερμαχεῖσυαι BT; praem. (αὐτῆς OPS) ἔτι BT E OPS ‖ 22-23 τοῖς - λόγοις] om. E ‖ 22 κακίστοις] κακοῖς OPS ‖ αὐτῶν] om. BT; transp. post λόγοις KX OPS ‖ 23 λόγοις] λογισμοῖς β(AV) BT ‖ δὲ] om. S ‖ σιωπῇ - παραδίδωσιν] om. E; seclusi, cf. p. 249, nota 32; p. 259 ‖ ἑαυτὴν] αὐτὴν OPS ‖ παραδίδωσιν] παραδιδοῦσα M peccans contra numerum, attamen fortasse lectio archetypo tribuenda; παραδίδως sic P; παπαδιδόασιν S ‖

8,1 Τί - φιλοχρημοσύνην] om. A ‖ ὦ] om. BT X ‖ Οὐ λέγεις] Συλλέγεις M; Οὐκ ἐρεῖς forsan α, nam ita BT OPS; Οὐκ ἔρις V; Οὐκ αἴρεις sic E; Οὐκ ἀναιρεῖς KX ‖ τῶν] scr. s.l. V ‖ Ἢ] Εἰ B; om. E OPS ‖ 2 οὐκ - καὶ] om. S ‖ οἶδας] add. ἄνθρωπε A ‖ ἐν] om. KX OP ‖ φύονται OP ‖ τὰ] om. BT ‖ καὶ] om. α(AV BT E KX OPS), scr. punctum interrogationis E OP V X ‖ γίνεται ἡμῖν transp. BT ‖ 3 τὰ[1] - τὰ[2]] om. OPS ‖ φροντίδων] ἀνομιῶν γ(BT E KX) ‖ δείματα] δήγματα α(AV BT KX[p.corr.], scr. ἐνδείγματα E, δείγματα X[a.corr.]) ‖ καὶ - τραύματα] om. BT ‖ τραύματα] ῥήγματα AV E, scr. (τὰ PS) ῥίγματα OPS; ῥήματα KX ‖ 3-4 Ὥσπερ - σπέρματα] Πᾶν σπέρμα α(AV BT E KX OPS) ‖ 3 γὰρ] seclusi, cf. p. 252, nota 46 ‖ 4 τὰ[2]] addidi ‖ τῆς[1.2]] om. E ‖ σπειρόμενα] σπειρόμενον α(AV BT E KX PS, σπερώμενον O) ‖ ἐπὶ τῆς γῆς[2]] om. S; transp. post θερίζεται β(AV) ‖ 4-5 οὕτως - ἔχει] M; forsan omittendum cf. p. 252 ‖ 8 ἤμην] εἰμὶ sic BT ‖ ἐγὼ ἤμην] ἐγὼ εἰμι BT P ‖ πατὴρ] μήτηρ OPS ‖ 10 καὶ] om. β(AV) ‖ ἐν] om. E ‖ ἀνδρῶν] ἀνθρώπων β(AV) KX ‖ (ἀν)δρῶν - θεοῦ] non liquet E ‖ θεοῦ] om. OPS ‖ 11 ἐλεηθεὶς - κατα(φλεγομένων)] non liquet E ‖ ἐλεηθεὶς] ἐλέῳ BT ‖ καταφλεγομένων] καταφλεγμένων sic PS, uid. et O ‖ Σοδομιτῶν] praem. τῶν BT ‖ 12 φυλάττεται A; non liquet E ‖ 13 φιλευσέβης sic V; add. ἐγγραφέσθω β(AV); add. ἐγγραφέσθω ἐν βίβλοις ζώντων BT; add. ἐν γραφαῖς KX OP, uid. et E, sed non liquet ‖ Τωβίας] Τωβὴτ OPS ‖ 14 ἐλεηθεὶς] add. γὰρ β(AV) ‖ θεοῦ] praem. τοῦ A ‖ 14-15 ἀγγέλου κυρίου. Ἐλεήμων] ἀγγέλου· θεοῦ ἐλεήμων OPS ‖ κυρίου] M K; om. BT; θεοῦ cett. ‖ 15 Ἐλεήμων] add. ἐγένετο β(AV); add. οὖσα KX ‖ 16 εὐσεβείας - κατακρύψασα] κρύψασα KX ‖ 17 πόλεως] praem. τῆς BT ‖ τῶν] τὸν E ‖ 18 Οὕτως]

Οὕτω (καὶ KX) KX T ‖ πᾶς] πᾶσαν sic M ‖ ἐλεείτω] ἐλεεῖ BT OPS ‖ ἵνα ἐλεηθῇ] ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐλεηθῶμεν KX; om OPS ‖ πέλας] πέηντα BT ‖ 19 Μακάριοι - ἐλεηθήσονται] om. KX ‖ Μακάριοι] add. γὰρ α(AV BT E OPS, exc. KX, add. γάρ φησιν E) ‖ 19-20 ἐν - ἡμῶν] om. OPS ‖ τῷ - ἡμῶν] om. V ‖ 20 ᾧ ἡ] μεθ'οὗ (καὶ KX) τῷ πατρὶ BT KX; μεθ'οὗ ἡ V ‖ δόξα] add. τῷ πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι V; add. σὺν ἁγίῳ πνεύματι BT; add. ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι KX ‖ καὶ τὸ κράτος] om. BT KX O V ‖ κράτος] add. σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι A ‖ εἰς] praem. νῦν καὶ ἀεὶ καὶ E KX ‖

Apparatus biblicus

Titulus Luc. 12,16 ‖ 1,16-17 Luc. 12,16-17 ‖ 20 Luc. 12,17 ‖ 20-21 Cf. Matth. 7,16 ‖ 2,1.6.8. etc. Luc. 12,17 ‖ 4,3-4 Ps. 4,8a ‖ 5 Ps. 4,8b ‖ 14 Cf. Luc. 16,26 ‖ 17 Luc. 12,16 ‖ 5,7 Cf. Matth. 6,19-20; Luc. 12,33 ‖ 6,1 Luc. 12,18 ‖ 3-5 ibid. ‖ 9 ibid. ‖ 13-15 Luc. 12,18-19 ‖ 18 Luc. 12,19 ‖ 7,2-3 Luc. 12,20 ‖ 8,7-8 Iob 29,15-16 ‖ 9-12 Cf. Gen. 19 ‖ 13-14 Cf. Tob. 11,1-15 ‖ 15-17 Cf. Ios. 2,1-21; 6,17-19.22-25 ‖ 19 Matth. 5,7 ‖

BEMERKUNGEN

[1] Zu diesem modernen Begriff, der seine Enstehung einer Abhandlung von U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Antigonos von Karistos*, Berlin 1881, S. 292-319, über die populärphilosophischen Ergüsse des Kynikers Teles (3. Jh. v. Chr.) verdankt und sich trotz bestimmter Probleme in der Forschung bewährt hat, vgl. die einleitende Darstellung von TH. SCHMELLER, *Paulus und die »Diatribe«. Eine vergleichende Stilinterpretation* (*Neutestamentliche Abhandlungen* N.F. 19), Münster 1987 (Bibl.).

[2] *Basilio e Pseudocrisostomo: Nuovi accostamenti*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia* (*Atti del Congresso Internazionale Messina 3-6 XII 1979*), Messina 1983, I, S. 660 (wo irrtümlich CPG 2849 genannt wird); DERS., *Rifacimenti pseudocrisostomici di omelie basiliane*, in: *Augustinianum* 16 (1976) 501-502.

[3] Bei der Beschreibung der Handschriften werden drei Titel mehr als einmal zitiert: (1) *CCG* = *Codices Chrysostomici Graeci*, Paris 1968 sqq.; (2) A. EHRARD, *Überlieferung* = DERS., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I-III (TU 50-52), Leipzig (- Berlin) 1937-1952; (3) P. CANART, *Sussidi* = P. CANART-V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (*Studi e Testi*, 261), Città del Vaticano 1970.

[4] Eine Homilie auf Matth. 20,1 mit dem Incipit: Πρώτη ποίμνη τῶν εὐσεβῶν. Vgl. Marcianus gr. II 90, f. 163^{v}.

[5] Es handelt sich um die 25. der erhaltenen gebliebenen Predigten dieses Kodex, heute ff. 178^{v}-180, die zum Corpus des »Ephraem Graecus« (CPG 3918) gehört.

[6] Eine vollständige Beschreibung des Inhalts findet sich bei K.-H. UTHEMANN, *Die pseudo-chrysostomische Predigt* In baptismum et tentationem (*BHG 1936m*; *CPG 4735*). *Kritische Edition mit Einleitung* (erscheint in *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl.*).

[7] Vgl. J. IRIGOIN, *Une écriture du Xe siècle: La minuscule bouletée*, in: *La paléographie grecque et byzantine* (Colloques Internationaux du C.N.R.S., 559), Paris 1977, 191-198.

[8] Legt man die leichter zugängliche Zählung der Homilien nach O zugrunde, so stimmen O und S von der 4. (CPG 4186: *inc. mut.* in S) bis zur 41. Homilie (CPG 4195) in der Reihenfolge von 33 Predigten überein. In O liest man nach der 15. Homilie nicht CPG 4330.15 (S, ff. 64-71^{v}), in S dagegen nicht die 22., 23. und 31. Predigt von O (CPG 4513; 5047; vermutlich 4618). Die Predigt auf Petrus und Elias (CPG 4513) wird in S am Ende auf ff. 180-188 nachgetragen. Der Parisinus (P) beginnt gegen Ende des Textes der 10. Homilie von O (CPG 4743: *inc. mut.* ἂν παιδίῳ δώσῃ ἀργύριόν τις: *Νέα Σιών* 20 [1925] 631), um dann bis zum auch nur fragmentarisch erhaltenen 32. Text von O (CPG 4529) genau dem Aufbau von S zu folgen. Angemerkt sei, daß alle drei Handschriften die 5. und 6. Homilie auf Ozias (CPG 4417: 20. und 21. Text von O) enthalten und O außerdem als Nachtrag (42.-45. Homilie) die übrigen überliefert. Diese Zeugen sind der Übersicht von J. DUMORTIER, *Jean Chrysostome. Homélies sur Ozias* (*Sources Chrétiennes*, 277), Paris 1981, S. 20-26, hinzuzufügen.

[9] Das Wörtchen »auch« wird von A und V nicht bezeugt. Es sei dennoch an ihm festgehalten, auch wenn die Begründung erst am Ende der gesamten Argumentation einleuchten sollte.

[10] Da γνώμη als Gesinnung und Antriebskraft hier negativ gebraucht ist, dürfte eine solche freiere Übersetzung das Gemeinte treffen.

[11] BT: Ἐῶ τὰ καθ'ἑαυτὴν καὶ ἐνθυμοῦμαι.

[12] Die Lesart ἐτέκταινεν entspricht mit ihrem Akzent dem sog. Meyerschen Gesetz des akzentuierten Satzschlusses zeitgenössischer Rhetorik. Vgl. Näheres unten S. 258-259 mit Anm. 65.

[13] Vgl. unten zum Problem einer Kontamination von BT.

[14] Es handelt sich um folgende Varianten von T: Im Titel und in 1,16.19, nicht aber in 4,17 liest man in T εὐφόρησεν, in 2,26 statt ηὐθήνουν ein εὐθύνουν, in 2,30 προσφερομένην τροφὴν αὐτοῖς, in 2,36 οἱ statt dem ἡ von B, in 4,5 statt ψαλμοῦ ein Δαυίδ, in 5,4 ἐν τῇ καρδίᾳ σκοτεινὰ πράγματα, in 5,21 statt κακῶν ein καρπῶν sowie οὐρανὸν, nicht aber die Variante τὸν οὐρανὸν von B, in 7,8 statt des ἐλεημοσύνης von B ein ἐλεημοσύνῃ und schließlich in 7,10 statt συγχωρήσεις ein συγχωρήσας.

[15] Im folgenden wird nicht unterschieden, daß T im allgemeinen die Regeln des νἐφελκυστικόν genau beachtet, während B wie die meisten Handschriften und darum vielleicht auch der Archetypus viele überflüssige Ny enthält.

[16] Da A und V hier eine Textlücke haben, kann man nicht entscheiden, ob diese Variante (2,20 μαθοῦσά τι M] μισθὸς τῆς BT; μισθῷ τῆς KX S; μίσῳ τῆς E) auf γ zurückgeht oder höher im Stemma steht. In M und, soweit noch erhalten, in A und V haben die Aussagen von 2,18-20 keinen sexuellen Beigeschmack. In der Not lernt die Ehefrau des Armen etwas von der Unordnung, die mit unregelmäßigen Einkünften verbunden ist; in den anderen Zeugen geht es um einen Lohn, durch den die Frau »der guten Ordnung« der Ehe schadet, und nach τὸ κάλλος τῆς σωφροσύνης (2,18) läßt sich die Anzüglichkeit dieser Worte nicht überhören, die auf die Deutung von ἀπάτη (2,22) durchschlagen wird. In A,M und V dürfte ἀπάτη einzig die ge- und enttäuschte Hoffnung der Frau bedeuten, die in 2,25-27 in Worte gefaßt wird. Man beachte in BT den Wechsel im Subjekt der Aussage: Schon in 2,18-19 handelt nicht mehr die Ehefrau. Angesichts des Kontexts in 2,21-27 erscheint die Lesart von BT deutlich als sekundär.

[17] Vgl. vor allem 1,3.13.16-17.18-19; 2,25; 5,5-6 (bzw. gegenüber der stemmatisch höher stehenden Vorlage); 5,21; 7,12; 8,3.19-20.

[18] In der Vorlage stand, falls man an der hier dargestellten Rekonstruktion des Stemmas festhält, πηλοῦ. Vgl. S. 254 mit Anm. 53.

[19] Näheres dazu vgl. S. 260.

[20] Vgl. auch S. 249, 260.

[21] Vgl. S. 259.

[22] Der Genitiv ist merkwürdig. Sollte sich hier ein Nachklang eines Lesefehlers aus jener Zeit, als der Text noch in Unzialschrift überliefert wurde, erhalten haben? Sollte nämlich das folgende Wort, wie noch in M bezeugt, mit einem Epsilon begonnen haben? Sollte man von einem πενία διανοίᾳ ἐσκοτωμένῃ in der Vorlage ausgehen können?

[23] E fügt nach ὑετὸς hinzu: τῆς πολυγονίας, was ein Reflex des wohl ursprünglichen Wortes πολυλογίας ist.

[24] 2,44; 3,1.10; 7,6 im Vergleich mit dem in 7,5 für E mit AV und BT bezeugten ἦν; 8,2.-5,19; 6,1; 7,18 beweisen nichts. Daß E und AMV in 6,10 Οὔτε überliefern, KX und OS jedoch οὐδὲ, spricht dafür, daß οὐ προσεδόκα ein sekundärer Zusatz ist und E den ursprünglicheren Zustand bewahrt hat. Sollte es sich um eine Marginalnotiz gehandelt haben, um οὐ ἐξεδέχετο zu erklären?

[25] Vgl. 6,16 μόνῃ] om, KX OP (in S fehlt 6,15-17); 7,5 λογισάμενος E mit AMV] βουλευόμενος KX OPS. Die letztgenannte Variante grenzt KX mit OS mit trennender »Kraft« gegen die gesamte Tradition ab. Zur Beurteilung vgl. auch 4,20.

[26] Man vgl. die auffällige Tatsache, daß man einzig in E KX mit A in 1,6 noch ὁ δέ γε und nicht ὁ δὲ liest. Vgl. 2,26.30; 4,2; 6,2.9.11; 7,17 κακίᾳ.

[27] 1,15 ἠκούομεν KX mit BT M; 2,26; 2,33 (vgl. 2,35); 3,4; 5,4.7; 7,2 im Zusatz; 7,19.21 (Anm. 28); 8,1.

[28] Vgl. besonders 4,2 wo die Lesart von E KX einen Hiat vermeidet, und 7,21, wo entweder zwei Mal unabhängig von einander χαυνωθεῖσα mit einem χαυνοῦται καὶ wiedergegeben wurde oder aber in KX Kontamination vorliegen muß; ferner vgl. 1,15 (Anm. 27); 7,19.

[29] Vgl. z.B. 4,9 οὐράνιον E mit AMV] ἐπουράνιον BT KX OPS; 7,8.

[30] Vorausgesetzt, daß MV gegen A *an sich* auf die Lesart von x schließen läßt, Vgl. dazu S. 255-256. Sollte jedoch das Wort ἐκλάμπειν die Lesart von x gewesen sein, dann ergibt sich die ausgeschlossene Dichotomie (x) BT KX / E OPS sowie Kontaminationsverdacht für M und V.

[31] Auffällig ist auch die Lesart δυσωποῦσαι von BT und K (nicht aber X) in 4,20, die gegenüber dem allgemein bezeugten δισωποῦσι den Vorzug verdient. Letzlich irrelevante, da nicht trennende gemeinsame Varianten von BT und KX finden sich in 1,19 χώρα²] add. αὐτοῦ; 3,5 ἀλλήλους] om.; 6,6 ὅσῳ] ὅσον und in 7,2-3, wo eine von Luc. 12,20 abweichende Wortstellung vorliegt, die an sich, sofern sie auch in V vertreten ist, bis auf die Verzweigung von M gegen alle anderen Zeugen (vgl. S. 257-258), zurückgehen kann. Gleiches gilt für μεθ'οὗ in der Doxologie (8,20). Schließlich ist für BT mit X 8,1 auch hier zu nennen. — Analoge Fälle, die BT und OPS zu verbinden scheinen: 6,7 διαθήκας] ἀποθήκας; 8,18 ἐλεείτω] ἐλεεῖ; vgl. auch BT und S in 3,4.

[32] Vgl. 4,8.13; 5,22; 6,6-7; 7,22-23.

[33] In 5,8 kann der Artikel aus der Vorlage γ stammen; vgl. 5,7.

[34] In 2,37 stimmt E mit AV in der Lesart ὕπνῳ statt ὕπνοι überein, eine Variante, die zeigt, daß der letzlich mythologische Gedanke vom Schlaf, im Griechischen gern im Plural gebraucht, als Bruder, hier als Nachbar des Todes in der Vorstellungswelt dieser Kopisten nicht mehr vorhanden war. Sowohl diese als auch die E und M gemeinsamen Varianten wie ἀμηχανίᾳ statt πτωχείᾳ ἀμηχανῶν in 2,1, wo E durch den Zusatz von καρπῶν interpretiert

und mit dem Pluralis eigene Wege geht, ferner ἀναχαινίσω statt der Präsenzform in 2,35 gehören in den Bereich der *diuinatio*.

[35] Vgl. 1,2 τὰ στρεβλὰ] τὰς στρέβλας ABT; 2,25 μὴ σοι] μή σε ABT (doch auch O): 2,38 μεθημερινῶν] ἡμερινῶν BT, μερινῶν A$^{a.corr.}$; 5,11 ἐμέθυεν] ἐμέθυσεν ABT. Von anderer Art ist die Variante 5,5 ἀλῶ<ς>] ἄλωνα BT, ἄλλων A.

[36] Vgl. 4,9 τῷ ἐπιγείῳ] hier scheint vor der Form τοῦ ἐπιγείου in AV ein διὰ, die Form von BT, ausgefallen zu sein; 5,22 ἀπορῶν] ἀπορῶ; 6,3 συγκαθῃρεῖτο ... τὰ ἀπόθετα] συγκαθήρει ... τὰς ἀποθήκας; 6,9.14 μείζους] μείζονας; 7,20 τότε] καὶ τότε; 7,23 λόγοις] λογισμοῖς, womit man 7,15, wo BT ebenfalls λογισμοῖς statt λόγοις überliefert, und 6,2 vergleichen muß, wo BT καὶ τὸν λόγον fortläßt.

[37] Vgl. auch S. 253 mit Anm. 48; 258-259 mit Anm. 67.

[38] Vgl. S. 246; 260.

[39] Vgl. 2,25 σκώψῃ A] σκοτίσῃ BT M (σκοτώσει E OS V); 2,30 φερομένην αὐτοῖς transp. BT M gegen das sog. Meyersche Gesetz (vgl. S. 258-259); 5,16.18 jeweils ein zusätzliches αὐτοῦ in BT M, wobei man für BT auch den Apparat zu 5,7.8 vergleichen muß.

[40] Vgl. 2,21 δι'ἀπορίαν gegen ἐν τῇ ἀπορίᾳ τῶν (doch vgl. 8,2); 2,29 ἐκκύπτουσιν M$^{p.corr.}$, ἐγκύπτουσιν BT$^{p.corr.}$, wo alle anderen Hss. ἐκκύπτοντες wiedergeben; 2,30 Καὶ] om. BT M; 3,7 πλούσιε statt ὁ πλούσιος, wobei beides ursprüngliche Lesart sein kann; 4,13 τοῦ Λαζάρου liest man nur in BT M; 7,20-21 liest man nur in BT M τῶν τε τόνων.

[41] Ein gutes Beispiel für diese von J. Irigoin, *Stemmas bifides et états de manuscrits, Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* 28 (1954) S 211-217, betonte Überlieferungssituation bietet der Text von CPG 7747-7749 im Laurentianus VII,1, ff. 310-331; Vgl. K.-H. Uthemann, *Ordinateur et Stemmatologie. Une constellation contaminée dans une tradition grecque*, in: P. van Reenen - K. van Reenen-Stein (eds.), *Distributions spatiales et temporelles, constellations des manuscrits*, Amsterdam-Philadelphia 1988, S. 265-277.

[42] Zur Athetese von 5,11-15 vgl. S. 259.

[43] Vgl. 1,18 ὡς - ἀκούσεσθαι; 2,39-40 μήτηρ - πενία; 4,21 λύουσι θάνατον; 7,8 καταλιμπάνεις - τέκνα; 7,21-22 ἔνδον - σωφροσύνης; 8,1 Τί - φιλοχρημοσύην.

[44] Vgl. oben S. 240-241.

[45] Dies gilt trotz der Athetese von 5,11-15. Vgl. zu dieser S. 259.

[46] Dieses γὰρ stellt einen Zusammenhang her, der nicht einleuchtet. Sollte hier etwas im Text verlorengegangen sein?

[47] So bietet M in 1,17 ἐλογίζετο statt διελογίζετο (vgl. 1,20), in 2,14 ἀνακλίνω statt κλίνω, in 2,17 ἐξουδενοῦντα, das lautmalerisch das zuvor stehende εὐθηνοῦντα nicht so gut wie ἐξουθενοῦντα aufgreift, in 5,1 das inkohative 'Εστέναξεν, in 6,7 ein adverbiales μεῖζον. Hierher gehört m.E. auch 5,14, wo M ἀνεδήσατο statt ἀπεγεύσατο überliefert. Man könnte sich vorstellen, daß entweder vor τοῦ γλεύκους etwas verlorengangen ist (ὁ στέφανος ?) oder daß man ein der Aussprache nach ähnliches Wort wie z.B. ἀνεζέσατο vermuten darf. Zu παραδιδοῦσα in 7,23 vgl. S. 259.

[48] In der Vorlage stand vielleicht wie in BT und V, aber auch KX ein με θεῷ. Diese Variante ging dann gewiß auf den Archetypus zurück. Zum anderen ist, da diese Stelle sich nicht leicht einem Verständnis erschließt (vgl. Anm. 92), nicht auszuschließen, daß die Lesart von M ursprünglich ist, auch wenn wegen τὸν πλοῦτον ein μεθ'οὗ sprachlich korrekter wäre. Im Stil des Predigers könnte Μεθ'ὧν κτήσομαι κτλ. ein zweiter Hauptsatz sein und kein Relativsatz. Schwierigkeiten bietet in jedem Fall τῷ κτησαμένῳ, und man könnte

die Lesart με θεῷ als einen Versuch deuten, diesem Wort einen Sinn zu geben. Vgl. Weiteres in Anm. 92.

[49] Vgl. 2,5.

[50] Vgl. weitere nachträgliche Korrekturen in M: 5,19; 6,7; 7,7.19.

[51] Zu ἄνομοι statt des von M bezeugten ἀνώμαλοι (γάμοι) vgl. Anm. 56.

[52] Der Plural τόνοι ist gut bezeugt; die Lesart τὸν τόνον führt dazu, statt χαυνωθεῖσα ein χαυνοῦται καὶ zu schreiben, so daß χαυνόω hier als »locker, schlaff werden« begriffen wird und nicht wie in 2,33-34 als »aufgeblasen, eitel, überheblich werden«. Vgl. S. 246; 249.

[53] Eine andere Deutung der Lesart von OPS, die auf die Metapher vom Zerfließen des Reichtums setzt, scheitert daran, daß sich der Vergleich »wie Reichtum« weder mit (ἡ γυνὴ) ἐκλύεται noch mit ἄφωνος μένει sinnvoll verbinden läßt. Oder sollte es eine Redensart πλοῦτος ἄφωνος wie κακὸν ἄφωνον und im Sinn von Vespasians *pecunia non olet* gegeben haben? Die Lesart πλούτου ist sicher sekundär, und man kann sich fragen, ob in der Vorlage von OPS statt eines in Unziale geschrievenen ΠΗΛΟΥ nur ΠΛΟΥ gestanden hat.

[54] Man könnte auch an einen anderen Eingriff denken, bei dem δίκην adverbial fungiert (»um ... willen«) und nicht verändert werden müßte: δίκην κῆρος (von τὸ κῆρ: Herz, Gemüt).

[55] In OPS fehlt ein Teil des zwischen M und der übrigen Überlieferung kontroversen Satzes.

[56] In einen Brief vom 17. Januar 1993 bestätigt mir A. SCHMINCK: ἄνωμαλοι λειτουργοῦνται »scheint mir doch am ehesten auf das vierte Jahrhundert zurückzugehen«. Als äußersten *terminus ante* nennt A. SCHMINCK das 6. Jahrhundert; für diese frühe Zeit sei der Terminus ἄνομοι γάμοι sinnlos.

[57] Vgl. oben S. 248.

[58] Vgl. auch 1,18; 2,5.

[59] Vgl. die auf S. 241-242 genannten Varianten.

[60] Im Prinzip sind bei Modell II elf Stemmata möglich. Denn als Orientierungspunkt (Archetypus) können alle Endpunkte (M,V,A,γ), ferner alle Schnittpunkte (y,z) sowie alle Mittelpunkte auf den Linien zwischen den genannten Punkten (M/y; V/y; y/z; A/z; z/γ) fungieren. Literatur zur Terminologie vgl. Anm. 63.

[61] Zur Problematik vgl. K.-H. UTHEMANN, *Editionstechnik ohne »Trenn- und Bindefehler«?*, *JÖB* 39 (1989) S. 49-54.

[62] Man vgl. außer den auf S. 252-255 diskutierten Lesarten 2,1.21.35; 3,8; 5,6; 6,2.3.9; 7,3.5.

[63] Zu Terminologie und Theorie vgl. A. DEES, *Over stambomen van handschriften*, *Forum der Letteren* 18 (1977) S. 63-78; DERS., *Ecdotique et Informatique*, in: *Actes du XIIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes, Université de Trèves (Trier)*, Publiés par D. KREMER, VI, Tübingen 1988, S. 18-26. A. Dees hat vor allem durch den Begriff der Quadrupel (viertal) den durch J. Froger verbesserten Ansatz von Dom Quentin methodisch praktikabel gemacht.

[64] Vgl. das in Anm. 60 Gesagte.

[65] W. MEYER, *Der accentuirte Satzschluß in der griechischen Prosa vom 4. bis 16. Jahrhundert*, in: DERS., *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, II, Berlin 1905, S. 202-235. Übersicht und Bibliographie bei W. HÖRANDNER, *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner* (*Wiener Byzantinische Studien*, XVI), Wien 1981; ferner, wenn auch zur zeitgenössischen lateinischen Tradition: S.M. OBERHELMAN,

Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature (*American Philological Association, American Classical Studies*, 26)), Atlanta, Georgia 1991.

[66] Man beachte, daß BT hier διεκρέματο überliefert. Analoge Fälle in BT: 2,17.42; ferner in 5,10: Worstellung von B, der ich gefolgt bin. Auch in 5,8 verdient διετμήθη von BT Beachtung. Denn dieses entspricht dem Rhythmus vor dem Zwischenton in 5,3-10.

[67] So könnte man z.B. in 7,19 ὑπ'ἐκείνων (vielleicht nicht zu Unrecht) athetieren oder in 4,4 τοῖς πένησιν μεταδοῦναι schreiben. Vgl. auch 2,19; 5,19, 6,2. In 4,18 ist με nicht nur des Rhythmus wegen zu athetieren, vgl. S. 249; 253 mit Anm. 48.

[68] Zu 1,12 vgl. S. 240-241; zu 2,8 vgl. S. 248; 2,25 vgl. S. 251; zu 2,40 vgl. Anm. 22 sowie S. 251 (mit 2,25 in A); zu 4,20 vgl. Anm. 31; zu 5,17 vgl. S. 259; zu 6,3 vgl. S. 246; zu 8,3 vgl. Anm. 46. — Zu 4,18 vgl. Anm. 92, ferner Anm. 48 (die Lesart von M entspricht dem sog. Meyerschen Gesetz) und S. 249.

[69] Zur Randglosse nach Ps. 13,1 in 7,2, die in M fehlt, vgl. S. 252.

[70] Vgl. S. 246.

[71] Vgl. S. 253; 255 mit Anm. 56 zu 7,12; S. 253 zu 8,1.

[72] Es wird hier keine freie Übersetzung vorgelegt, deren primäres Ziel ein flüssiges Deutsch ist. Vielmehr wird, soweit dies möglich ist, eine wörtliche Wiedergabe angestrebt. Nur an einigen Stellen wird durch ein Hendiadyoin im Griechischen Konnotiertes verdeutlicht.

[73] Wegen 1,17-18 wird hier und im Folgenden ἄνθρωπος nicht wie üblich mit »Mann«, sondern mit »Mensch« übersetzt.

[74] Vgl. S. 240-241.

[75] Nämlich des Reichen.

[76] Mit »Gesinnung« wird γνώμη wiedergegeben, die alles konnotiert, was einer frei gewählten und darum zu verantwortenden existentiellen Haltung und Lebensauffasung entspricht.

[77] Wörtlich: »gestoßen, gestochen werden«. Vgl. im Deutschen das Bildwort von den beißenden Sorgen.

[78] Das Verbaladjektiv bezieht sich auf »den Schatz« und gibt primär einen Zustand und, nur davon abgeleitet, eine Möglichkeit wieder.

[79] Wörtlich: »das Nest« (vgl. unten); gemeint ist dessen Inhalt. Mit φίλτατοι meint der Prediger stets die Kinder des Sprechenden.

[80] Mit »das junge Grün« übersetze ich τὴν χλόην, mit »noch frisch« τὴν ὠμὴν.

[81] διαφθείρει wird durch zwei Verben übersetzt.

[82] Unersättlicher Betrug ist nach dem Kontext die Handlungsweise des Reichen. M.a.W. der Arme fürchtet, seine Frau könnte sich wünschen, er solle wie der Reiche handeln.

[83] Wörtlich: »Gesichtsfarbe«. M.a.W. es geht hier darum, ob der Arme sein Haus mit Scham vor seiner Frau betreten soll, sofern er nicht leistet, was sie zurecht erwartet, oder ob er es mit Scham im Blick auf eine bestimmte Reaktion seiner Frau, die er für möglich hält, (und darum mit Zorn) betreten soll.

[84] Der im Griechischen durchaus geläufige Plural ὕπνοι ist im Deutschen nicht wiederzugeben.

[85] Vgl. Anm. 77.

[86] Für σκοτεινόχροον habe ich keinen Parallelplatz gefunden. Zur Wortbildung vgl. z.B. πυρρόχροος, kontrahiert πυρρόχρους.

[87] Wie die Negation μὴ, die sich auf die folgenden Partizipien bezieht, zeigt, gibt der

Redner mit diesen nicht einen objektiven Grund, sondern die Intention an, die den Reichen (denn dieser ist eigentlich gemeint) daran hindert, seine Situation zu verändern. Eine Übersetzung wie »Warum denn wollt ihr euch nicht miteinander verbinden und ... mischen und .. gleichstellen *und so* ... verbannen?« bringt diese Unterscheidung nicht zum Ausdruck. Man könnte gegen die handschriftliche Überlieferung, in der eine entsprechende Interpunktion fehlt, in Διὰ τί γὰρ eine kurze elliptische Frage sehen (Wieso denn stöhnt ihr beide: »Was soll ich tun?«), auf die mit Μὴ - ἐξορίζετε eine Antwort gegeben wird, so daß der folgende Satz, mit 'Αλλὰ eingeleitet, ein »Indessen« im Sinne eines »Stattdessen« angibt. Doch spricht an sich nichts dagegen, an der Interpunktion der Handschriften festzuhalten, auch wenn eine genaue Übersetzung schwierig ist. Was nun als Antwort auf eine Frage erscheint, ist vom Prediger nicht als Antwort formuliert, wohl aber gemeint; und darum scheint es auch nicht angebracht, nach »gleichzustellen« ein Fragezeichen zu setzen.

[88] Wörtlich: »Stattdessen«.

[89] In Athetese steht: »und den folgenden Vers des Psalms: *Mit ihrem Korn und Wein und Öl wurden sie reich gesegnet.*«

[90] Wörtlich: »die Seelen«.

[91] Kopulative Funktion von δὲ.

[92] Wie schon die Lesarten von A (vgl. S. 251) und M (vgl. 253 mit Anm. 48) zeigen, birgt diese Stelle für ein Verständnis Schwierigkeiten. Wegen des Kontexts scheint eine Form von κτίζω auszuscheiden, auch wenn ein mediales τῷ κτισαμένῳ με θεῷ (»Gott, der mich für sich geschaffen hat«) bei aller Ungewöhnlichkeit eine gewisse Attraktivität besitzt. Die handschriftlich überlieferten Formen τῷ κτησαμένῳ und κτήσομαι müssen aufeinander bezogen sein: Jemand hat etwas erworben und der Reiche wird sich etwas erwerben. Ist ersterer Gott, wie es alle Handschriften außer M überliefern, dann stellt sich die Frage, auf welches Objekt sich dieser effektive bzw. konstatierende Aorist bezieht: Auf den Reichtum (μου τὸν πλοῦτον), ohne daß dies ausdrücklich durch ein αὐτὸν gekennzeichnet wird, oder auf den Reichen selbst (με). Letzteres gibt m.E. im Kontext keinen Sinn; noch ist die Beziehung des Reichen zu Gott gestört, und man sollte für den Prediger keine Gnadenlehre unterstellen, über die er sich ansonsten ausschweigt. M.a.W. es ist wahrscheinlicher, daß sich κτησαμένῳ auf den Reichtum bezieht und daß με eine spätere Interpolation ist. Ebenso wie die Lesart wahrscheinlicher ist, die einen Bezug zu Gott herstellt, als jene von M, die es offen läßt, wer jener ist, der sich etwas erworben hat. Doch inwiefern hat sich Gott den Reichtum erworben und besitzt ihn nicht schon dauernd? Man erwartet eigentlich die Form τῷ κεκτημένῳ (»Gott, seinem Besitzer«). Sollte diese im Sprachgebrauch des Predigers verdrängt gewesen sein durch jene Sprachentwicklung, die im Verbalsystem des späten Griechisch auf Grund des stabilen Gegensatzes von Präsens- und Aoriststamm zum Verlust des Perfekts geführt hat? Doch eine solche Antwort scheint dem Befund des Kontextes nicht gerecht zu werden (vgl. die Perfektformen in 1,7; 2,27; 7,14.17.19; ohne Gewicht sind hier die Stellen 7,1.13). Alles gegeneinander abgewogen, scheint τῷ κτησομένῳ (scil. αὐτὸν) θεῷ (»Ich werde meinen Reichtum Gott zeigen, auf daß er hin sich zu eigen mache.«) besonders im Blick auf die mit κτήσομαι folgende Aussage dem vorliegenden Sachverhalt angemessener zu sein als die Aussage: »Ich werde meinen Reichtum Gott, seinem Besitzer, zeigen.« Da jedoch der Infinitiv des Futurs in der Spätantike Schon lange keine lebendige Form mehr ist (vgl. A. de Foucault, Recherches sur la langue et le style de Polybe, Paris 1972, 157-160; 174; bes. 159) und sich ein finaler

Gebrauch des Partizips im Aorist auch in anderen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts belegern läßt (K. Hult, Syntactic variation in Greek of the 5th century A.D. (Acta Universitatis Gothoburgensis), Goteborg 1990, 82), bedarf es bei κτησαμένῳ keines korrigierenden Eingriffs.

[93] Wörtlich: »in Gebeten«, eine Konstruktion, die in einem Sprachgebrauch, der durch die Bibel beeinflußt ist, den Dativ vertritt. Hier findet sich kein Unterschied mehr zwischen »reich an etwas« und »reich durch/auf Grund von etwas«.

[94] Die Ironie, in der »Hungersnot« das transitive Objekt der Handlung bezeichnet, ist in der Übersetzung nicht flüssig wiederzugeben. Auch im Griechischen dürften die Hörer gestolpert sein. Desto erstaunlicher ist es, daß kein Kopist vor λιμὸν (bzw. θλιμμὸν) eine Präposition wie διὰ oder πρὸς gesetzt und einen unbestimmten Akkusativ wie ἔτι πλέον oder πάντα eingeführt hat.

[95] Der Bezug auf σῖτος ist durch κἀκεῖνος eindeutig ausgeschlossen. Es liegt hier wie im Bildwort von der Hungersnot (Anm. 94) eine Ironie vor.

[96] In Athetese steht:

»Noch hatte er nicht vom Wein gekostet,
und schon war er trunken, verfinsterte sich, geriet außer sich.
Noch hatte er den Federweißer nicht gekostet,
und schon erbrach er den Schaum der Bosheit aus (seinem) Herzen.
Noch hatte er den Federweißer nicht probiert.
und schon blies er sich zu Großtuerei auf.«

[97] Was als ein *datiuus commodi* übersetzt wurde, könnte auch ein *datiuus auctoris* sein. Im Kontext wird eine *lacuna* konjiziert, u.U. ein Homoioteleuton auf συγκαθηρεῖτο. Vgl. S. 246.

[98] Man könnte auch anders interpunktieren: »Doch was sagt er? »*Ich will*...« usw. Da die Stelle korrupt ist, kann keine Entscheidung getroffen werden.

[99] In Athetese steht: »Fürwahr, laß dich auch geschwind (zum Grabe) hinaustragen.«

[100] Wörtlich, da die Negation μὴ das Partizip als konditionale Aussage ausweist: »wenn du sie durch Almosen nicht gestützt/gesichert hast«. Jetzige Almosen des Vaters können nach seinem Ableben (beim Empfänger der Almosen) den Lebensunterhalt der Kinder sicherstellen. Wenn in Z. 8-9 von einem Anvertrauen an Gott gesprochen wird, so könnte man vermuten, daß der Prediger beim Empfänger der Almosen und Wohltaten an kirchliche Institutionen denkt.

[101] Der Sache nach identisch mit »erlauben, gestatten«.

[102] Geht es bei οἱ ἄτακτοι γάμοι καὶ οἱ ἀνώμαλοι um ein Hendiadyoin? Oder verbindet der Sprecher jeweils eine andere Vorstellung mit ungeordneten Ehen und Ehen, die auf einem ungleichen Verhältnis beruhen? Folgt man dem Kontext, scheint es sich um die Beziehung zwischen einer reichen Witwe und deren Freier zu handeln, denen es am Besitz der Witwe gelegen ist, die — und dies ist ein weiterer Schluß — ihr in Bezug auf Besitz nicht gleichgestellt sind. Die Termini bedürfen einer eingehenderen Untersuchung.

[103] Wörtlich: »jene (Frau)«.

[104] Wie in Anm. 103.

[105] Wörtlich: »aufgebläht« oder »überheblich«, eine Aussage, die eine Haltung kennzeichnen kann, die sündigem Handeln immanent ist.

[106] In Athetese steht: »übergibt sich aber dem Schweigen«.

[107] Hier und im Folgenden Wechsel zum praesens historicum.

Vrije Universiteit, *Amsterdam*

Vigiliae Christianae 48 (1994), 291-312, © E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

J. Lieu, J. North and T. Rajak (edd.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire.* London and New York, Routledge, 1992. xvii, 198. Price £ 30.

L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World.* Princeton, Princeton University Press, 1993. xii, 679 pages.

A naive conception of scholarship can be formulated as follows: a scholar selects a theme, gathers evidence, takes into account previous work on the subject, and then offers an interpretation that best agrees with the facts. If this interpretation is in some way novel, then scholarship has made progress. This conception is naive, because two scholars, basing their research on exactly the same material, can reach discordant, or even wholly opposed conclusions. It is necessary to take the background and context of the scholar into account, and also the tradition in which he or she stands. A study on Origen or Augustine will differ, depending on whether the author is orthodox, catholic, protestant, Jewish, agnostic, atheistic. All this is obvious. In recent years, however, philosophers of science (by this I mean the genus of which scholarship is a species) have been looking not only at the scholar doing this interpreting, but also at the interpretative framework within which he is operating. Here the key word is 'model' or 'paradigm'. Interpretations are incremental, as noted above, furthering the advance of research little by little. But such forward movement takes place within a particular 'model', a comprehensive theoretical framework, which the researcher may, but usually does not, explicate. A particular model remains operative and dominant for a certain period of time, but then it starts to fray at the edges, until it wears out completely, to be replaced by another which may be better (if one believes in progress), or is merely an alternative (if one is of a more sceptical temper).

The first of the two books under review explicitly refers to the 'paradigm' methodology just outlined. In the very readable introduction the *raison d'être* of this particular collection of essays is outlined. Based on a series of Ancient History seminars presented at the Institute of Classical Studies in London, it aims to contribute to a paradigm shift

in our views on the relationships between paganism, Christianity and Judaism. It polemicizes against what it describes as the 'militaristic conflict model', beloved by triumphalist Christian theologians, in which Christianity is seen as inevitably overcoming its spiritually inferior rival, while Judaism is gradually reduced to a wholly marginal role. As alternative the introduction with all due caution suggests a 'market-place model', which 'gives primacy to the overall pattern of coexistence within which both interaction and breakdown [i.e. conflict] can find their place (p. 6)'. Our initial reaction to this alternative might be sceptical. Do we not read in our newspapers that the economics of the marketplace, at least in a free market economy, are nothing but 'war by other means' or 'war without weapons'? On riper reflection, however, we may conclude that drawing attention to the rituals of coexistence and competition between various religious groups is a salutary and promising move. In the essay contributed by John North it is shown that this particular 'pluralistic' model, involving competing groups within a single community, applies to a particular historical period, from the 1st to the 4th century AD. Before then, and after the triumph of Christianity (it can hardly be called anything else), a more unitary situation applied.

In the rest of the volume, however, another mode of speaking about the relations between groups dominates, namely the image of *boundaries*. Tessa Rajak inquires about the Jewish community and its boundaries; Martin Hengel investigates Paul's *locus* within Judaism; Martin Goodman argues that in the 1st century AD Jews did not engage in missionary activity (i.e. proselytizing), but started to do so in the 2nd century under Christian influence; Judith Lieu gives a very balanced account of Christian theological views of Judaism, in which she concludes that the relationship between Judaism and Christianity was 'complex, contradictory and rarely stable', not least because of 'weak or poorly defined boundaries' (p. 93-94); finally, in a masterly survey Fergus Millar examines the place of Judaism between Christianity and pagan Hellenism from 312 to 438, in which the 380's form a watershed. In all these contributions (with the partial exception of Hengel's) the Judaism focused on is chiefly that of the Diaspora outside Palestine. Two remaining chapters by Han Drijvers and Michael Weitzmann examine the test case of the interaction between Syriac Judaism and Christianity as it occurred in the city of Edessa and as it is located in the pages of the Peshitta (where Weitzmann sees evidence of non-

Rabbinic Judaism). In short, students of early Christianity and the Fathers will find something of interest in every chapter, even if there is considerable variety in the extent to which authors delve into detail and document their assertions. The emphasis on diachronic developments is valuable, but raises more questions than a collection of essays can answer. For example, on p. 91 Lieu emphasizes that 'Judaism had long had a fascination for outsiders within the Greco-Roman world', but on p. 106 Millar remarks that 'serious pagan attention to Judaism as a religious system is not well attested in the period of religious coexistence with which we are concerned'. What had happened between the 2nd and the 4th century? Was the alleged lack of interest caused by the fact that Judaism was now automatically paired with Christianity in the pagan mind (with here too Julian as 'the exception which proves the rule', cf. p. 106)?

The second work under review is a very different kind of book. It is the achievement of a single, unbelievably industrious scholar. Feldman, a professor of classics, is well known as a translator and bibliographer of Josephus. This study must be regarded as his *magnum opus*, bringing together in a synoptic way the research on the place of Judaism in the ancient world which he has carried out for more than 30 years. Feldman treats much of the same ground covered by the other book, except that the period dealt with is much longer. In a wide sweep material is taken from the 5th century BC to the end of the 4th century AD, from Herodotus and Hecataeus of Abdera to Julian and John Chrysostom. The structure of the book is perfectly clear. It begins with two long chapters on Judaism in the land of Israel and Judaism in the Diaspora. Three chapters follow on negative attitudes shown towards the Jews on the part of Government, the populace, and intellectuals respectively. The following three chapters show why Judaism was attractive to certain groups of people in the ancient world, on account of its antiquity, its virtues, and the figure of Moses. Finally three chapters deal with the interaction of Jews and non-Jews as seen both in the considerable success of proselytism (Feldman takes a different view to Goodman noted above, regarding proselytism as prevalent also in the Hellenistic and Early Imperial period) and in the existence of many 'sympathizers' (i.e. God-fearers). Indeed it was the discovery of the famous Aphrodisias inscriptions mentioning this latter group which 'precipitated' the publication of this book (p. xi). In a long conclusion the results of the entire book are summarized. Readers might consider commencing with

this chapter before embarking on the daunting mass of material processed in this book (unfortunately there are no cross-references from the conclusion to the earlier discussions, but the lucid structure of the book and the excellent indices allow one to find one's way).

Nowhere in this large book do we read about models or paradigms. It is totally lacking in methodological self-consciousness. It is apparent from every page, however, that it is written from a very definite stance, which we might call the model of Judaism as viewed from the perspective of rabbinical orthodoxy. This model presumes (a) that the Jews have a unique religious identity which distinguishes them from all other people, (b) that the practice of Judaism entails above all the study and observance of the Torah and the oral tradition (as codified in the Talmud), and (c) that there is a special relationship between Jews and the land and the state of Israel (whenever the latter actually exists). From this perspective we see that the title of the book is programmatic. The contrast is between Jew and Gentile, i.e. between those who are Jews (whether born as such or become such through proselytism) and those who are not. A curious consequence of this model is that the book tends to blur the distinction between pagans and non-Jewish Christians. Both can have a positive or a negative view towards Judaism. Yet there is a huge difference between the two groups: the one sees itself as strongly rooted in biblical tradition (and even, notoriously, as the New Israel); the other stands wholly outside that tradition and admires or excoriates it as an outsider (on p. 430 Feldman briefly seems to make this distinction, but this passage is exceptional). It is presumably on account of his orthodox model that Feldman takes a strong stand against the suggestion that main-line Judaism was ever significantly influenced by Hellenism. Using all the facts he can muster and applying the method of relentless argumentation, he attacks the view of Hengel that both Palestinian and Diaspora Judaism were profoundly hellenized. Some of the arguments lined up for the battle are far from convincing. For example, Hengel had argued that Ben Sirach, a Jewish writer from the land of Israel, reveals a rational world-view and a conception of ethical conduct that belies Stoic influence. Feldman argues that it is not necessary to hypothesize Greek influence because such ideas are also found in the Bible and the oral Torah. 'That it was easy for Ben Sira to borrow from the Stoics because several of the important Stoic thinkers had grown up on Semitic soil might imply that the Stoics had borrowed from the Bible, at least indirectly, and that Ben Sira had

thereafter borrowed from the Stoics. But why not say that Ben Sira did what the Stoics had done before him, namely, borrow directly from the Bible? (p. 17)' The Semitic origin of Stoic thought is no longer regarded as a serious scholarly position. Feldman's method of argument here reminds us more of an ancient Jewish apologist such as Philo than of the methods of modern scholarship. Equally unsatisfactory is the way in which the inscriptional evidence from the land of Israel is dealt with, e.g. the remarkable fact that two-thirds of the graffiti on ossuaries were in Greek. Feldman might take a look at the diametrically opposed interpretation in P.W. van der Horst's study on *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen 1991), but no doubt it would not convince him.

There is much to admire in this large and imposing book. There is much that Patristic scholars can learn from it. It is not part of Feldman's method to suppress evidence that does not fit in with the pattern of his argument. The book is littered with statements beginning with 'admittedly' or 'to be sure'. Such conscientiousness redounds to the credit of the author. But the persistent turning of all evidence, like a mass of iron filings, in the direction of his orthodox Jewish model, does become rather tedious in the long run. It leads to many statements and arguments which to my mind are not cogent. I give two more examples from the first chapter on Hellenization in the land of Israel. Most of those making the pilgrimage to Jerusalem, it is argued on p. 23, came from the Land (his capital) of Israel itself. This is a valuable conclusion for Feldman's line of interpretation, for it means that Hellenization in Israel caused by the presence of Diaspora Jews is kept to a minimum. 'Indeed, even Philo', he continues, 'wealthy as he was and living in comparative proximity in Alexandria, came only once, so far as we know.' This is tendentious. What we know is that Philo went on a pilgrimage to Jerusalem *at least* once, not *only* once. Further on (p. 38) Feldman very briefly raises the possibility that the evidence he has used from Josephus and the Rabbis may reflect or even create a particular image of Judaism. One man's apostasy may be another's orthodoxy, he momentarily concedes. But immediately the counter-attack is launched: 'the question is not what Sadducees or the Essenes, whose literature is lost, thought, because history's verdict is that they are not the mainstream of Judaism.' But surely it cannot be the historian's task to look at history only in the light of what triumphed, in the assumption that history reveals what true Judaism is. The problem here is rather analogous to the question of the status of non-

orthodox thought in the Christian tradition. Another undiscussed difficulty that Feldman's book poses is what he means by the Rabbis and Rabbinic Judaism. On p. 83 we are informed about Egyptian Judaism that 'from the fact that Philo never mentions the names of any rabbis who lived in Egypt or even visited there, we may guess that rabbinic authority there was weak'. Conventionally Rabbinic Judaism is usually regarded as commencing at the end of the 1st century AD. Before then there were Pharisees and other groups. The question of terminology can be avoided by using the generic term 'Sages'. To speak of 'rabbinic authority' in Egypt is to assume a form of centralism in Judaism which quite likely did not develop until later times. To sum up, Feldman's *magnum opus* is strong on details and strong on detailed argument. It is much weaker on the analysis of directions and presuppositions of scholarly research (the *status quaestionis* on a particular issue is seldom given), and remarkably devoid of any form of self-criticism, or even of self-consciuousness, in this same area. It is above all the clear organization of the book as a whole which rescues it, and will make it a useful tool for consultation and further research.

The two books reviewed focus largely on the same issues, and frequently discuss the same evidence. It is pointless to compare them further because their origin, composition and methods are so different. The titles of the two books point very clearly to the biggest difference between them. The reviewer must confess to a preference for the former. Naturally this has everything to do with the model with which he works and the tradition in which he stands. After all, all of us have to stand somewhere.

NL-2333 AE *Leiden*, Rijnsburgerweg 116 D.T. RUNIA

M.-O. Goulet-Cazé and R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements.* Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991). Paris, Presses Universitaires de France, 1993. xi, 611 pages.

L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M.D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.-P. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, *Porphyre: La Vie de Plotin II: Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie* (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 16). Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1992. xv, 766 pages.

The two books under review are both primarily the achievement of the highly competent and productive research group U.P.R. 76 of the French Centre National de Recherche Scientifique, formerly presided over by Jean Pépin, now under the leadership of Marie-Odile Goulet-Cazé. Both books contain material that will be of considerable interest and value to patristic scholars, and so deserve a brief critical notice in this journal.

As its title indicates, the first volume contains the papers of an international conference on the subject of ancient cynicism held in Paris in 1993. Most of the 22 articles are in French (but 3 in Italian, 3 in English, 1 in German). They cover a great variety of subjects related to Cynicism as a tenacious intellectual movement in the ancient world, and at the same time show how fertile research has been in this area during the past two decades. On the important subject of the relation between Cynicism and Christianity this collection elaborates on the earlier sketch given by Goulet-Cazé in *ANRW* II 36.4 (see this journal vol. 47 (1993) 99-100). Four articles are relevant.

First the same author in her article "Les premiers Cyniques et la religion" (p. 117-158) shows how the views of Diogenes and other early Cynics have to be seen against the background of the radical critique of organized religion during the 5th and 4th centuries BC. These views have to be distinguished from later references to the Cynics (i.e. their reception, including many texts in the Church fathers) in which they are often severely distorted. Diogenes, for example, is not a "convinced atheist" as often portrayed, but a "complete agnostic" who simply does not find religion important. I was surprised not to find a reference to Mareck Winiarczyk's highly useful list of authors in the ancient world

who were regarded as atheists, "Wer galt im Altertum als Atheist?", *Philologus* 128 (1984) 157-183, supplemented in the same journal vol. 136 (1992) 306-310. In another contribution Gerard Downing (281-304) puts forward the case for the greatest possible influence of Cynicism on Christianity, arguing not only that Jesus is presented as a Cynic in the Synoptic gospels, but also that Jesus himself may have been in contact with wandering Cynics in Galilee. Thus later affinities between the two movements had a solid historical basis. The alternative to this conclusion, Downing argues, is that one is saddled with "a chain of coincidences" (293). The article takes on more than it can achieve within its compass (it is a summary of an entire monograph). To me its thesis reads too much like a scholarly construct devised to explain similarities, rather than based on direct evidence in our primary material (there are no Cynics to be found in the earliest Christian writings). It is valuable, however, to have this maximum case formulated. One practice that should not be encouraged is the use of *teloi* as the plural of *telos* (p. 284), even if the Greek plural τέλη is not so easy to transliterate. There is some overlap between Downing's article and the presentation of Gilles Dorival on the image of the Cynics in the Greek Fathers (419-443). Dorival's approach is thematic and systematic rather than chronological. Covering a good deal of ground, he shows how the Fathers can portray the Cynics in a negative light, attacking their indifference, hypocrisy and conceit, but also much more positively, regarding them as in some way a preparation for the Christian movement. Surprisingly perhaps, in more than one author the Cynics appear to be regarded as the Greek philosophers *par excellence* (429-432), which perhaps tells us something about the kind of philosophers that early Christians came into contact with most. Dorival does not find room to put forward explanations for this double attitude among the Fathers. This he will do in a subsequent study. Indeed the subject could and should be made into a monograph that would be of great value to Patristic scholars. Finally a brief mention may be made of a judicious article by Christopher Jones on Lucian's presentation of Peregrinus (305-318), which argues that Christian and Cynic aspects of this intriguing figure should be kept well separate.

The second book under review is also a collaborative effort, but on an even grander scale. More than ten years ago four members of the research group announced their intention to produce a text, translation and commentary on Porphyry's *Life of Plotinus*, and first published a

number of studies as an appetizer (vol. 1, 1982, 436 pp.). After a long delay, during which a large number of other scholars joined the project, the main course has now been served. This volume consists of seven further preliminary studies on Plotinus' life, on the edition of Eustochius (the existence of which H.D. Saffrey denies), and on the structure, text and language of Porphyry's *Life*. We then find the Greek text (basically H-S^2) with a translation on the facing page, followed by a commentary on detailed aspects of the *Life*'s contents (each contribution, however short, is individually signed). Nearly half of the volume is taken up with thirteen complementary notes, some of which are complete studies in themselves. Finally in an Appendix the fate of Porphyry's work in the 16th to 19th century is traced in gruelling detail (and printed in miniscule letters).

It goes without saying that this volume provides a mountain of valuable information and judicious comment on an extremely important late ancient text. For Patristic scholars two sections are of particular interest. Taking as his cue Plotinus' famous judgment on his contemporary Longinus Jean Pépin gives a masterly survey of the opposition between φιλόλογος and φιλόσοφος (also his analysis of Plotinus' final words is a gem). In the second place Porphyry's sixteenth chapter on Plotinus' relations to Gnostic Christians is subjected to a minute analysis by the eminent scholar of Ancient Gnosticism, Michel Tardieu. Interestingly he argues that Porphyry, whose knowledge of the Jewish and Christian tradition was quite substantial, uses the Christian model of heresiology developed from Justin and Irenaeus onwards in order to present these Gnostic Christians. He is right to point out that both πολλοὶ μέν and αἱρετικοὶ δέ must be referred back to the preceding genetive τῶν Χριστιανῶν. Tardieu regards πολλοί as a kind of technical term that refers to the majority of 'orthodox' Christian believers, adducing Origen *C.Cels.* 3.26. But I am not convinced without further evidence that πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι can be translated "d'une part des nombreux, autres que les suivants" (p. 507; earlier in the group's translation on p. 161 we simply read "à côté de beaucoup d'autres"). Another conclusion that is contestable is that Porphyry, by adopting the codex, wanted to make a kind of Bible out of the legacy of Plotinus' writings which would allow rapid consultation for those familiar with his thought. We cannot even be sure that σωμάτια at *VP* 26.3 actually means codices (it can also mean the more neutral *corpora*). It must be admitted that the three σωμάτια of Porphyry's edition, which the two modern edi-

tions of Henry and Schwyzer have so admirably imitated, are just the right size for the ancient codex such as was being developed during Plotinus' and Porphyry's lifetime. What worries me a little about the theory is that the codex was regarded in conservative circles as a cheap and somewhat unworthy way of publishing. Surely it is *a priori* unlikely that Porphyry, who was making every effort to produce an impressive edition, would resort to this method.

Twelve hundred pages on a single ancient work of limited length! An impressive achievement indeed, and one that will last. It might seem that everything that can be said has been said. Yet unexpectedly not every aspect of this intriguing *opusculum* has been adequately covered. Most of the discussions concentrate on the numerous controversial or obscure points of detail that the work contains. What I missed was any detailed discussion of Porphyry's general purpose in writing the treatise. As Henry Blumenthal pointed out in passing some years ago in an article on Marinus' *Life of Proclus* (*Byzantion* 54 (1984) 471), Porphyry is in fact not writing a biography, but an introduction to his edition. Richard Goulet recognizes this briefly on p. 77 in his discussion of the treatise's structure, but then goes on to deal with it primarily as a biography. No attempt is made in the two volumes to compare the *Life* with other Neoplatonist biographies. And certainly no reference is made to the Christian work which is perhaps the closest parallel to the double title and structure on Porphyry's work, namely Possidius' *Vita Augustini et operum indiculus.* Fortunately I may divulge that there is a monograph in the press by J. Mansfeld which promises to shed further light on these questions.

NL-2333 AE *Leiden*, Rijnsburgerweg 116 D.T. RUNIA

Jens Holzhausen, *Der 'Mythos vom Menschen' im Hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum 'Poimandres' (C.H. 1), zu Valentin und dem gnostischen Mythos* (Theophaneia 33). Athenäum, Hain, Hanstein Verlaggesellschaft, 1993.

In this Berlin dissertation the young doctor first gives a thorough and subtle analysis of the Hermetic *Poimandres*, which not surprisingly turns out to be a Middle-platonist commentary on the first chapters of Genesis and is not necessarily gnostic. There are no Christian influences

to be detected in this writing. The *Poimandres* is not a 'paganised Gospel', as Büchli held. The Anthropos, who descends from heaven to create and falls in love with Nature, is a heavenly Adam, the Platonist idea of Man.

The author then turns to the first fragment of Valentinus, which recounts the fright which Adam gave the angels who moulded his body, because owing to a pneumatic seed in him he revealed with his speech the transcendent Anthropos to these creatures who were not aware of Him. Moreover, fragment 5 of the same Valentinus, about the cosmos as a painted image of the Aion, is shown to presuppose the view that its painter is a lower and deficient demiurge, who is unable to make our world an authentic symbol of the transcendent ideas. All this proves that Valentinus was not simply a biblical Platonist and Alexandrian theologian, but a real gnostic. The question mark, which Christoph Markschies put behind the title of his 1992 Tübingen dissertation: *Valentinus gnosticus*, is unwarranted and inappropriate. On the contrary, Valentinus taught that the Spirit must go through matter in order to become conscious of Himself. That is full-fledged Gnosticism.

I could not agree more. The Gnostic God is Being in Movement. This concept, and not acosmism, is the characteristic feature of the perennial Gnosis, from Simon the Magician to Hegel and Whitehead. Gnosticism is always process theology. According to Simon, creative Spirit, also called Sophia and Helena, is raped by the world rulers which she engendered (a cosmogonic incest) and has to pass through different reincarnations before she is redeemed and can return to her original abode in heaven. In Simon's school the Infinite Power was said to seek itself and to find itself (Hippolytus, *Refutatio* VI, 17, 3: αὑτὴν ζητοῦσα, αὑτὴν εὑρισκοῦσα).

In saving man God saves Himself. He is redeemed redeemer. The *Gospel of Philip*, a Valentinian meditation written in Antioch about 225 C.E. says in logion 9 that Christ saved his own soul. According to a liturgical formula of the Valentinians Iao (= tetragrammaton, Christ as the Name) redeemed his soul (Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 21, 3: ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ). Valentinus, or one of his pupils, says in the *Gospel of Truth* (42, 36) that God does not suffer anymore any damage to His Soul, now that the pneumatics are for good safe and sound in the Pleroma. The reference is to the Gospel of Matthew 16: 26: what is a man profited if he shall gain the whole world and suffers damage to his soul (τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ). According to the Valentinian

school God's Soul, or more usually his Spirit, is traumatised when the pneumatics suffer in the world. Mani holds that the Soul of Archetypal Man, called *Jesus patibilis*, is crucified and dispersed in matter and is hanging on every tree (*omni pendens ex ligno*). This concept of God is neither Greek nor Jewish nor Catholic. It would seem to have originated in occultism, more specifically in ancient astrology, where it is attested for the first time in history.

The Latin astrologer Manilius (first century C.E.) writes in his *Astronomica*:

> descendit deus atque habitat seque ipse requirit
> God comes down and dwells in man and seeks there himself
> 2. 107-108

Manilius' correlate to this specific theology is a corresponding anthropology:

> quis caelum possit nisi caeli munere nosse
> et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est.
> 2. 115-116
>
> Who can know heaven if not by the grace of heaven
> and find God if not only he who is part of the gods.

Hegel had more in common with a female cardreader than professor Adolf von Harnack could imagine.

Holzhausen continues to show that both Valentinus and the author of the *Poimandres* hold that the Anthropos emanated from God, and therefore was subordinated to the Unknown God and was not God himself. This concept they are said to have derived from a Jewish Hellenistic group in Egypt, which is perhaps to be identified with the Jewish sages mentioned by the Christian Platonist Calcidius (4th century) in his commentary on Plato's *Timaeus*. This Anthropos is at the same time the Platonist idea or Man and the spiritual Adam found by allegorical interpretation in Genesis 1: 26. This ideal Man is tinged with the colours of the kabod of Ezekiel 1: 26, the "figure like the appearance of Man", who is the personal and hypostatic revelation of the hidden God. The author could have stressed this aspect more emphatically: it was really God as heavenly Adam (or Anthropos or Phos (with oxytonon) according to Ezekiel the dramatist ($\pm$ 200 B.C.) and the Hermetic alchemist Zosimos of Panopolis), who according to the latter became invested with the body of the earthly, terrestrial

Adam. This "Myth of Man", which gave its name to the title of this book, is said to have been current in Jewish circles in Alexandria already before Philo, that is in pre-Christian times. The latter polemicizes against it when he stipulates that this eternal, ideal Man is neither male nor female. This implies that according to his Jewish opponents the celestial Man was androgynous, both male and female, as the Anthropos in the *Poimandres*. This had to be said. All to often in our days Philo is represented as a timeless exegete of the Bible, who operated in a vacuum. When seen in his historical context, it is evident that Philo is indebted to and reacting against an already existent incipient Jewish Gnosis in Alexandria. It is feasible that these gnostics appealed to the Greek version of the Septuagint of Ezekiel 1: 26: ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου to corroborate their views. Εἶδος in Greek can also mean idea and is as often as not used by Plato in that sense. It is not even completely excluded that the translator of Ezekiel had this meaning in mind when he translated Hebrew *marē* by εἶδος, because he wanted to Platonize his unphilosophical Hebrew source. The Septuagint is a still unexploited mine of Middle-Platonic philosophical terms.

Holzhausen then plausibly argues that this Hellenistic myth lies behind the hymn transmitted by Paul in his Letter to the Philippians 2: 6-11. Jarl Fossum defended the same position with other, equally plausible arguments (*Henoch* IX, 3, 1987, 332). New Testament scholars, now so often entrenched behind the bulky volumes of Strack-Billerbeck, can no longer ignore the possibility that the Greeks contributed to the formation of Christology from the very beginning.

Holzhausen does indeed admit that both Valentinus and the author of the *Poimandres* derive their myth of the Anthropos from Hellenistic Jews, but he denies that this myth was gnostic. In fact he does not specify to which shade of Israel's pluriform and varied religion these Alexandrians belong. For this reason he is sometimes inclined to draw rash conclusions which are neither right nor completely wrong. He observes that the heavenly songs of the spiritual beings in *Poimandres* 26 (together with the beings he hymns the Father) were fashioned after the example of Jewish apocalyptics and he refers to Ethiopic *Enoch* 61.6 and *Vita Adae et Evae* 23. If he had read Gershom Scholem's book *Jewish Gnosticism* (New York, ²1965, 20-30), he would have been familiar with the recent discovery of esoteric Judaism and would have known that the numinous, awe-inspiring hymns of one of the preserved esoteric writings, the Greater Hekhalot, are sung by the angels in heaven

with one voice (beqōl aḥad), that all these hymns end with the holy, holy, holy of Isaiah 6:1 sqq., and that the mystic after his ascent to the realm above this earth joins in these songs of praise and sings in heaven with the angels.

This is exactly what the *Poimandres* says:

> and then, stripped of the effects of the cosmic framework, the mystic enters the region of the eighth heaven above: he comes to himself and
> along with the heavenly beings there he hymns the Father. (26)

This passage seems to show that esoteric Jews in Alexandria followed by the Hermetic gnostics believed that after death they would ascend through the seven planetary heavens and tune in with the liturgy of the angels. And at least one of their hymns was inspired by the *Sanctus* of Isaiah 6:1 sqq:

> Holy is God, the Father of All,
> Holy is God, whose will is done by his heavenly hosts,
> Holy is God, who wishes to be known and is known by his own people.
> (*Poimandres* 31)

The *Poimandres*, with its many Jewish influences, cannot be later than the first century A.D., for there were hardly any Jews left in Alexandria after the rebellion against Rome in 115 of the Christian Era. Therefore these passages seem to show that esoteric speculations about the angelic liturgy were current in Alexandria already in pre-Christian times. This is not impossible, because also the fragments of the writing called The Angelic Liturgy, found in Qumran, testify to the union of heavenly and terrestrial worship. It is quite possible that at the same time already the so-called kedusha (Holy, holy, holy) was sung in the synagogues of Alexandria.

In the Hermetic lodge of Alexandria the gnostics sang with the angels, according to the Esoteric Psalmbook, hymn 4, transmitted by *Corpus Hermeticum* XIII:

> Join me, all the powers and sing the hymn.
> XIII, 18

This implies that the liturgy of the esoteric Jews in Alexandria tuned in with the *Sanctus* of the angels in heaven.

All the hymns in the newly found writing *The Discourse on the Eight and the Ninth Sphere* (Nag Hammadi VI, 6) are sung by the gnostics in

the Ogdoad, after they have been initiated in all the lower grades. Again, this proves that the idea of an ascent during life and participation in the angelic liturgy was current in esoteric Jewish circles in Alexandria before the beginning of the Christian Era.

All this might prove that the Hebrew hymns of esoteric Judaism of the first three centuries are rooted in the liberal Jewry of Alexandria and that esoteric Judaism already at an early date influenced the Hermetic writings. The concept of the song of the aeons in Valentinian Gnosticism (Irenaeus, 1, 2.6: "they sung with great joy hymns in praise of the Father") seems equally to have been derived from the angelic liturgy of esoteric Jewish Alexandria. But then also the Anthropos myth of Hermes and Valentinus must have the same origin.

This Hermetic and esoteric material is relevant for the interpretation of the *Missa Romana*. This is supposed to be served in heaven (*sursum corda*) where the angels at the end of the Introduction (*Praefatio*) to the Great Eucharistic Prayer sing the *Sanctus* with one voice (*una voce dicentes*) and the faithful tune in with the angelic liturgy (*cum omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae canimus*). Was Odo Casel right after all when he defined the liturgy of the Roman mass as the celebration of a mystery?

The impact of mystical Judaism on Hermetism and Christianity was enormous. Holzhausen ignores it. The name of Berliner Gershom Scholem is conspicuously absent from this Berlin dissertation. This is a serious flaw. But he did see that the hymmody of Hermetism is indebted to Judaism, whereas Festugière (*Révélation* III, 133-137) "quite unnecessarily assumes pagan sources for the concept" (Scholem). For that Dr Holzhausen deserves praise.

He also offers an interesting hypothesis concerning the much discussed view of the gnostics that "spiritual man is saved by nature". He observes that according to the Gospel of Truth God wills the ignorance of the aeons and of men in general. This is understandable, because Gnosis is only possible if it is preceded by ignorance. Gnosis, however, is not a merit or a personal achievement, but a gift of Christ. Man has only a certain receptivity for this act of grace: this is the unconscious spirit, or spark of light, sleeping and dreaming within him, which remains completely dependent upon the revelation of the Saviour. Holzhausen suggests that this pneumatic spark can remain unformed. In that case at death it cannot enter the *pleroma* of bliss unutterable, but must return to a new life on earth.

Up till now we assumed that Valentinus the gnostic and his followers did not teach reincarnation, because we did not have any evidence for it. Must we revise our opinion? Can it be that the Valentinians admitted the possibility of a reiterated life on earth, like the *Apocryphon of John*, the *Pistis Sophia*, Basilides, Carpocrates, Mani and their heirs, the Cathars of Southern France? To bear out his opinion the author refers to the fifth treatise of the Jung Codex, the so-called *Tractatus Tripartitus* 39, 34 sqq. and 126, 25 sqq. Unfortunately I can not find any mention of reincarnation in these passages, but I may be wrong. In any case the whole structure of the Valentinian myth logically implies that unformed sparks of spirit do get a second chance. The whole question requires further research. So far so good.

The author of this dissertation admits that Valentinus was a gnostic and even that there is a certain continuity between him and his pupils of the Western and the Eastern School. He denies, however, that Valentinus had a system, like his pupils. In a few short notes he rejects the trustworthiness of Irenaeus 1, 11, 1, where a very simple and very heretical system is attributed to Valentinus himself. This implies that Irenaeus was a liar. That is a very serious and unfounded allegation against an honest chronicler of gnostic documents, who perhaps did not have the feel of Gnosis, but did not tamper with his sources.

The system transmitted by Irenaeus 1, 11, 1 is indeed very simple: it teaches one Sophia, not two, as the Western school of Ptolemaeus. This doctrine is attributed to Valentinus himself also by Pseudo-Tertullian, *Adversus omnes haereses* 4: *dicit Valentinus aeonem tricesimum excessisse de pleromate*. Irenaeus 1, 11, 1 seems to indicate that Christ had a spiritual body, brought forth by Sophia outside the Pleroma, who abandoned his Mother and returned to the spiritual world. Both Tertullian (*De carne Christi* 15, 1) and Pseudo-Tertullian (4,5) affirm that according to Valentinus Christ had only a spiritual body, not also a psyche and a psychic body, as his Western followers assumed. Does this not indicate that Irenaeus reported correctly? Have the lessons of the Mani codex been in vain? Is tradition always wrong?

From chapter 3.2 on page 188 onward this dissertation turns into the wrong direction. Against the *consensus* of all competent scholars from Ferdinand Christian Baur to Hans Jonas and afterwards the hypercritical author supposes that the mythological *Apocryphon of John* is based upon the more philosophical systems of the pupils of Valentinus and their speculations on the Anthropos.

And this goes from bad to worse. Saturninus of Antioch allegedly simplified the Valentinian myth, which is a combination of the Anthropos model and the Sophia model. Now in the system of Saturninus the female figure of Sophia is completely absent. In this it is similar to the *Poimandres*: the Unknown God manifested his shining image, the Glory of the heavenly man of Ezekiel 1:26. Thereupon the angels who created the world, shaped a human *body* in the likeness of this heavenly Adam. This creature was unable to stand erect and slithered upon the earth like a worm. Then the heavenly Man sent to the earthly Adam the spark of life, the Spirit, which raised him up and made him live. These details are not to be found in any Valentinian document. And yet Holzhausen believes that Valentinus was the first Gnostic and that the "myth of Man" in other gnostic documents is indebted to him.

Even the Catholic *Teachings of Silvanus* are held to have been influenced by this latter day Valentinianism. The alleged reason for this is that this treatise mentions Hylics, Psychics and *Pneumatics* on page 93, 13 sqq. of Nag Hammadi Codex VIII, 4 and not *Noetics*, in agreement with Plato and the Hermetic *Definitions*. Unfortunately, nothing of the kind is to be found in the *Teachings of Silvanus* VI, 1. On the contrary, on page 94, 14 the φύσις νοερόν (lege: νοερά) is mentioned. False quotations do not prove anything.

What a regrettable anticlimax of a thesis that began so well. All those who in the past assumed that Valentinus has hellenized and christianized the already existing myth of the Alexandrian *Gnostikoi* are said to have been wrong. No, on the contrary, concept preceded image, logos preceded mythos, Christianity preceded Judaism. Whereas Reizenstein predated his Aryan myth of the saved saviour a thousand years, Holzhausen post-dated Gnosticism after Valentinus (150 A.D.). Such are the dialectics of error.

3722 BR *Bilthoven*, Noordhoudringelaan 32 GILLES QUISPEL

Jaap Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua 56). Leiden: E.J. Brill, 1992. Pp. x+391.

This is another mighty achievement from the hand of one who is perhaps the greatest living authority on the doxographical traditon in

Greek philosophy, and it is greatly to be welcomed. Jaap Mansfeld has for many years now been immersing himself in later Greek philosophy, not only in such relatively readable, if verbose, figures as Cicero, Philo, Plutarch, Sextus Empiricus, Alexander of Aphrodisias and Galen, but also into the rather dismal sources represented in Stobaeus' *Anthologia* and Diels' *Doxographi Graeci*, in order to form as full an idea as possible of the reception of earlier Greek philosophy in later antiquity.

The present work is a re-examination of the sources of Hippolytus' account of Greek philosophy in his *Refutation of All Heresies*, but in the course of this Mansfeld ranges very widely over the whole of Greek philosophy and of the doxographical tradition in particular. The work is divided into ten chapters, which study, first Hippolytus' presentation of the "successions" of philosophers from Thales to Aristotle in Book I (the so-called *Philosophoumena*), and then his treatment of, in particular, Plato and Aristotle (chs. 5-7) and the Pythagoreans, in particular Empedocles, who is regarded as a Pythagorean for the purpose (chs. 8-9), in Books IV-VII. He ends with a long chapter (10) setting Hippolytus in the context of the Neopythagorean, Middle Platonist and later traditions. There are two useful appendices (one a survey of literature on Hippolytus, the other on *diairesis*), a copious bibliography, and an *index locorum*.

He begins with a chapter entitled, polemically, "Diels' Error", in which he takes Diels to task for giving an oversimplified account in *Doxographi Graeci* of Hippolytus' methods of compilation. Diels held that *Ref.* I consists of a fairly mechanical combination of two different sources (one rather miserable, the other much better, and directly derived from Theophrastus), but Mansfeld shows that the situation is considerably more complex than that, and that Hippolytus is a much more conscious artist than Diels gives him credit for. Diels has, of course, been criticised by Catherine Osborne in her recent (1987) book *Rethinking Early Greek Philosophy*, but she in turn does not escape Mansfeld's censure (as she had been previously criticised by Jonathan Barnes) for being too optimistic about the extent of Hippolytus' acquaintaince with primary sources, particularly Heraclitus.

Indeed, it is rather a theme of Mansfeld that, while Hippolytus knows well what he is doing, he is not a man who is concerned with reading through the works of Plato or Aristotle, and much less the works of earlier philosophers such as Empedocles or Heraclitus, for himself. He takes his information rather from more-or-less contemporary hand-

books, in which Neopythagorean or Middle Platonist syntheses and manipulations of these authorities had already taken place. Hippolytus, therefore, if correctly regarded, becomes excellent evidence for what was going on in contemporary philosophic circles, and it is this capacity that Mansfeld is concerned to celebrate him.

The book therefore becomes something of a panorama of the Platonism, Aristotelianism, and Neopythagoreanism of the first century BCE through the second century CE. We even have a large excursus arising out of Ch. 5 (on Aristotelian Categories and Opposites), concerning "Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts" (pp. 78-109). This, Mansfeld confesses disarmingly (p. 77), began life as something much smaller (I suspect a footnote), and just got out of hand. On the whole, one is glad that it did, but it does point up a difficulty with all of Mansfeld's writing—the impression of luxuriant and almost impenetrable undergrowth through which one must hack to get to the main point. That is perhaps inseparable from his great learning, and is not to deny that there are valuable insights and facts to be found at every stage, but it does undeniably make reading more difficult.

On the other hand, I cannot say that I found any point (out of those on which I am competent to criticise him) on which I am in disagreement with him. His evaluation of Hippolytus seems to me entirely sound. His account, in chs. 4 and 6, of what happens to Aristotle's doctrine of *ousia* when combined in later times with the Platonic *scala naturae* is extremely enlightening, and I was much interested also in his study, in chs.9 and 10, of the way in which Empedocles is interpreted in the later tradition, and the various degrees of non-literal interpretation to which he is subjected, culminating in the Neoplatonic (though perhaps also earlier) exegesis of him which does away with the cosmic cycle altogether, making *philotes* the state of the intelligible world. But I found the whole work most stimulating, and a valuable addition to our understanding of the living tradition of philosophy in the first few centuries of our era.

Dublin, Trinity College JOHN DILLON

Valerio Neri, *Medius Princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*. Bologna, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, 1992. XVI + 365 pages.

For most of us, accustomed as we are to see in Constantine the Great one of the very few protagonists on the historical scene who, by their personal choice in matters of religion, decisively altered the course of humán history, it is perhaps hard to realize that for some of his near contemporaries the first Christian Roman emperor seemingly was no more than an average ruler. As stated by Eutropius, Constantine fell back, after a good beginning, to a mediocre level: *vir primo imperii tempore optimis principibus, ultimo mediis comparandus* (*Brev.* 10.7.1), and Eutropius' verdict is apparently shared by the greater part of his fourth century fellow historians. While, on the one hand, Constantine's praises are sung by Festus and the anonymous author of the *Origo Constantini* and, on the other, he is sharply criticized by Julian and Eunapius (who wrote, of course, in Greek), Aurelius Victor, Eutropius, the *Epitome de Caesaribus*, Ammianus Marcellinus and the *Historia Augusta* steer a middle course, or rather, Neri argues, are more ambiguous. The central thesis defended by Neri, well-known allready for his *Costanzo, Giuliano e l'ideale del civilis princeps nelle Storie di Ammiano Marcellino*, Rome 1984, and *Ammiano e il cristianesimo. Religione e politica nelle Res gestae di Ammiano Marcellino*, Bologna 1985, is that ambiguity is the main characteristic of the representation of Constantine's reign in pagan Latin historiography. Pagan authors, writing in a world which became more and more christianized, often had to tread lightly when dealing with delicate matter, the more so if they were in the service of Christian emperors, as some of them actually were.

The book is well organized. Each of the seven chapters is devoted to a single author, but a keen eye for possible interdependencies and common sources warrants the unity of the book. With its detailed and thorough discussion of the key passages in our sources it offers much that is worthwhile, both to the reader interested in Constantine and to those who want to deepen their understanding of Latin historiography during the fourth century. Neri therefore deserves our gratitude for his careful treating of the subject. This is not to say, however, that all of his arguments do convince. In his attempt to underpin his central proposition he occasionally sees ambiguities and veiled allusions where an unbiassed

reader sees none. For instance, the present reviewer fails to grasp why Amminianus *RG* 22.4, a chapter in which abuses under Constantius II are denounced, actually should be regarded as an attack on the reign of Constantius' father Constantine (p. 207-8). Or take Aurelius Victor *Caes.* 32.3-4. The passage deals with a flooding of the Tiber during the reign of the third century emperor Gallienus, which, according to *prudentes*, did not bode well, given the *fluxum ingenium* of the young emperor. Neri rightly follows Dufraigne ad loc. in seeing in *fluxum ingenium* a reference to Gallienus' alleged homosexuality (cf. HA, *Gall.* 4.3 and 13.3), but to my mind goes too far in connecting this with the Constantinian dynasty («un' allusione all' omosessualità di Gallieno, come proiezione però di quella di Costante', p. 42) and, consequently, drawing conclusions on Victor's stance as an historian.

3063 VE *Rotterdam*, Drinkwaterweg 555 H. C. TEITLER

D.T. Runia (ed.), *The Studia Philonica Annual*, Volume V. Brown Judaic Series 287. Scholars Press, Atlanta 1993. Pp viii + 256. Price $ 44.95 ($ 29.95 for members of Society of Biblical Literature and Philo Seminar).

Volume V of *The Studia Philonica Annual* follows the formula developed in previous volumes. It contains the following articles on Philo and his *Umwelt* in Hellenistic Judaism: P.W. van der Horst, "Thou shalt not Revile the Gods"; the LXX Translation of Ex. 22:28 (27), its Background and Influence (1-8); N.G. Cohen, The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo: an Elucidation of *De Specialibus Legibus* IV 133-135 (9-23); G.P. Carras, Dependence or Common Tradition in Philo *Hypothetica* viii 6.10-7.20 and Josephus *Contra Apionem* 2.190-219 (24-47); L.H. Feldman, Josephus' Portrait of Balaam (48-83); R.McL. Wilson, Philo and Gnosticism (84-92); D. Zeller, Notiz zu den "immerfließenden Quellen der göttlichen Wohltaten" (93-94). Of considerable interest to Patristic scholars will be the special section devoted to the question of Philo's relationship to Middle Platonism, which publishes papers and responses presented at a session of the Philo Seminar held in San Francisco in November 1992: G.E. Sterling, Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism (96-111);

D.T. Runia, Was Philo a Middle Platonist? a Difficult Question Revisited (112-140); responses by D. Winston, T.H. Tobin S.J., J. Dillon (141-155). J.R. Royse publishes a "Reverse Indexes to Philonic texts in the Printed Florilegia and Collections of Fragments" (156-179) as a supplement to his important book *The Spurious Texts of Philo of Alexandria* reviewed in this journal in vol. 46 (1992) 296-299). There follows the usual bibliography of recent Philonic studies compiled by D.T. Runia and R. Radice (180-208), with annotations for 1990, and still in provisional form for 1991-93. Eight book reviews (208-245) and a short section with News and Notes (246-247) complete the volume.

The field of Philonic studies is immense. This Annual is an excellent companion for those who are interested in this field. The editor deserves their appreciation for the manner in which he and his team guide them.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

BOOKS RECEIVED

Jacques Fantino, La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire. Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 450 p. 170 F.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 11/2 Sirach (Ecclesiasticus). Herausgegeben von Walter Thiele. 5. Lieferung Sir 7,30-11,35. Freiburg, Herder, 1993.

La chaîne Sur la Genèse. Édition intégrale II. Chapitres 4 à 11. Texte établi par Françoise Petit (Traditio exegetica graeca 2). Lovanii, In Aedibus Peeters, 1993. 2600 F.

Jean Chrysostome, Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens homélies VII-XII. Introduction, texte critique et notes par Anne-Marie Malingré (Sources Chrétiennes 396). Paris, Les Éditions du Cerf 1994. 378 p. 224 F.

Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, notes et index par G. J. M. Bartelink (Sources Chrétiennes 400). Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 432 p. 275 F.

The Works of Philo. New Updated Edition. Complete and Unabridged in One Volume. Translated by C. D. Yonge. Forward by David M. Scholer. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1993. XX, 918 p.

Erik Heen, Anton Fridrichsen (1888-1955). A Bibliography. University of Oslo, Faculty of Theology. Bibliography Series 5.

André Villey, Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm (Sources gnostiques et manichéens 4). Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 527 p. 260 F.

David Fideler, Jesus Christ, Sun of God. Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism. Quest Books, The Theological Publishing House, Wheaton, Ill.

Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Instrumentum Studiorum. Vol. I. Editio princeps, quam curaverunt K.-H. Uthemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel. Brepols, 1994 (Eine vorläufige Ausgabe ('Édition provisoire') von 42 bisher nicht edierten pseudo-chrysostomischen Homilien).

Vigiliae Christianae 48 (1994), 313-331, © E. J. Brill, Leiden

CHILIASM AND RECAPITULATION IN THE THEOLOGY OF IRENEUS

BY

CHRISTOPHER R. SMITH

Interpretations of Chiliasm in Ireneus

Against Heresies, the monumental work of Ireneus against the Gnostics, ends, to many tastes, with a dull thud, in the chiliastic portrayal of earthly rewards for the faithful. Recent scholarship, echoing the sentiment which led to the suppression of these final chapters (they were only rediscovered in the late sixteenth century), has either conveniently ignored this aspect of Irenean theology, or sought to excuse it as a gratuitous anomaly or pardonable excess.

One would scarely imagine, for example, in reading the eschatological section of the otherwise comprehensive summary Justo González offers of the theology of Ireneus, that any notion of an intermediate earthly paradise is even to be found there:

> The final fulfillment that we now await—when all things will be subjected to him—will be Christ's last victory over the Devil. Meanwhile, we who live between the resurrection [of Christ] and the consummation [of all things] are not living in a period of truce in this struggle of centuries, but are living at the time in which Christ is making effective his victory, in order to lead us to the final day.[1]

Mary Ann Donovan, in a review of recent Irenean studies, does not list the millennium, eschatology, or even theology of history as a significant "area of current discussion."[2] Antonio Orbe begins his recent article on this topic tantalizingly enough—"La doctrina del quiliasmo en Ireneo ha merecido la atención de muchos"—but then does not quote or even name any other writers on the topic.[3] W. C. van Unnik stresses the importance of the theology of history for an understanding of early Christian thought in his study of Ireneus's use of the phrase 'in the last times,'[4] but he does not acknowledge or explore his doctrine of the millennium.

Those who have acknowledged and sought to account for the chiliastic ending of *Against Heresies* have portrayed it as, essentially, an honest mistake. Some have described it as an excess to which Ireneus was driven by his opposition to Gnosticism. Schwartz summarizes this argument well:

> Zu solchen "pneumatischen" Anschauungen [Docetism] bildet der realistische Chiliasmus den polaren Gegensatz; daher zieht er auch die Gegner der Gnosis, wie Papias und Irenäus, so stark an, daß sie selbst die konkretesten Ausmalungen der himmlischen Freuden nicht als anstößig empfinden.[5]

Gry, similarly, argues in his monumental study of the millennium in the early church that Ireneus was "au sense le plus complet du mot, le théologien du chiliasme," attributing this to the fact that it was he "qui réfuta les doctrines gnostiques."[6]

Others have seen the Irenean millennium as a regrettable but inevitable consequence of his insisting too strongly on the idea of recapitulation. D'Alès, for example, writes, "Dans son empressement à modeler le relèvement de l'humanité sur l'histoire de la chute, il se lance même à la poursuite du rêve millénariste."[7] Benoît concurs: in Book Five, "Irénée aurait pu s'arrêter au chapitre 20, car il est arrivé à une conclusion. Mais il ne lâche pas le thème de la récapitulation qu'il vient de traiter. Il va continuer à le développer pour aboutir à une perspective eschatologique."[8]

Still others have attributed the chiliasm of Ireneus to his high respect for tradition, the "rule of faith." Lawson describes him as a "Gentile with a Greek-tutored mind" who was "also firmly grounded in primitive and Biblical Christianity." "His piety," therefore, "dictated adherence to the literalist and material tradition of Millenarianism, and to a studied departure at this point from his customary usage of Scripture allegorism."[9]

Some writers have balanced or nuanced these basic positions. Danielou, for example, writes that "It was primarily in order to combat ... Gnostic exegesis, and only secondarily to defend Asiatic millenarianism, that Irenaeus devoted to the question those chapters of the *Adversus haereses* in which he recounts and confirms the Asiatic tradition of millenarianism."[10] Bengsch, meanwhile, claims that Ireneus integrated this admittedly tradition-derived material into his overall theology better than has been granted:

> Irenäus war Chiliast, gleichgültig, woher er diese Idee übernommen hat. Aber diese Tatsache an sich bedeutet noch nichts für ein Verständnis seines Werkes. Es gilt zu sehen, daß es *sein* Chilasmus ist, begründet und verteidigt aus derselben Sicht und mit den gleichen Grundbegriffen, die für seine ganze Auffassung von der Heilsgeschichte charakteristisch sind. ... Auch sein Chiliasmus kommt aus seiner Theologie der Inkarnation.[11]

Bengsch insists, therefore, that the Irenean embrace of chiliasm should not be portrayed as a mistake ("Fehler").

But even granting this, no matter how well Ireneus, saddled with this doctrine by the demands of tradition, polemic, or his recapitulation idea, managed to integrate it into his body of thought, he is, nevertheless, a chiliast. The present state of critical studies regarding Ireneus and the millennium, in other words, effectively assimilates his position to that of other early chiliastic writers. (Orbe's qualification that Ireneus expresses "el simple quiliasmo" rather than "uno [quiliasmo] vulgar, crudamente entendido"[12] is small consolation.)

This is unfortunate, however, since Ireneus actually qualifies and even transforms the main lines of the chiliastic tradition in radical ways. A clearer account of his position on this specific point is therefore needed, and may in fact re-open some of the largest questions of Irenean interpretation. Specifically, as we have seen, some have appealed to recapitulation to account for the presence of chiliasm in Ireneus. But if chiliasm is not actually present in the form trying to be accounted for, this raises the possibility that recapitulation itself does not really work in the way being described. We will explore this possibility in the second part of this essay, after first establishing the originality of Ireneus within the chiliastic tradition.

Non-traditional Features of Chiliasm in Ireneus

1. *Duration.* Ireneus demonstrates his originality within the chiliastic tradition, first of all, by nowhere assigning a thousand-year duration to his period of earthly rewards. This was a crucial feature of the chiliastic tradition as he immediately received it, but he dispenses with it. He thus cannot be styled a "millennialist" or "chiliast" in the strict (literal) sense.

The dependence of Ireneus on Justin Martyr "has commonly been regarded as evident and extensive."[13] Justin, however, was insistent as to the thousand-year duration of the intermediate kingdom. In his

Dialogue with Trypho the Jew, chapter 81, he establishes this by quoting "a revelation that was made" to "a certain man with us, whose name was John" that "those who believed in our Christ would dwell a thousand years in Jerusalem."[14] Beyond this, Justin offers an elaborate and fanciful reading of Isaiah 65:22 (LXX), "according to the days of the tree of life shall be the days of my people." Adam was told that he would die in the day that he ate of "the tree."[15] The day of the Lord is as a thousand years, and indeed Adam lived only 930 years, "he did not complete a thousand." Therefore the days of the tree, equal to the days of "my people" in the restored earthly paradise, are a thousand years.[16]

Ireneus had at least these arguments available from Justin for his use in establishing the thousand-year duration of his earthly paradise, but he patently failed to use them. His only reference to Revelation 20:1-10 in the closing chapters of *Against Heresies* is to establish the first resurrection, not a "millennium" proper (5.34.2). He does quote Isaiah 65:22 (LXX), but as a reference to individual longevity (5.34.4); he does not apply the verse to the tree of the knowledge of good and evil and argue for a thousand-year kingdom by reference to the lifespan of Adam. Rather, Ireneus consistently maintains the tree of life as the referent; indeed, earlier in *Against Heresies* he argues from this verse for individual immortality after the resurrection (5.15.1).

In fact, while the millennial tradition in Asia Minor seems also to have offered Ireneus a simpler version of Justin's argument—just as the lifespan in paradise was to have been a thousand years (which Adam failed of reaching because of sin), so the restored paradise would host "a single generation which would cover the entire thousand years"[17]—Ireneus does not use this version either. Rather, for him, Adam's potentially *infinite* lifespan seems to have been shortened as a penalty for sin to just shy of a thousand years (5.23.2); in the restored paradise, immortality is restored. This raises the interesting question of when and how the Irenean restored paradise can ever end; as we shall see shortly, there is essential continuity between it and the eternal state, distinguishing Ireneus very sharply from more traditional chiliasm.

We should note first, however, that there was yet another argument for a thousand-year kingdom available to Ireneus, which he also declined to use. As Daniélou has shown, Ireneus had access to a second "millennial" stream; in addition to the "Asiatic tradition of the paradisal millennium" there was an Alexandrian understanding of "the

seventh millennium [of creation] as a time of rest."[18] The argument here runs something like this: God made the world in six days and rested on the seventh; the day of the Lord is as a thousand years; thus, creation will last six thousand years, and then will come a thousand-year sabbath.

Ireneus appropriates this argument right up to the last point, but then screeches to a halt at the brink, stopping short of announcing a thousand-year seventh day:

> For in as many days as this world was made, in so many thousand years shall it be concluded. And for this reason the Scripture says: "Thus the heaven and the earth were finished, and all their adornment. And God brought to a conclusion upon the sixth day the works that He had made, and God rested upon the seventh day from all His works." This is an account of the things formerly created, as also it is a prophecy of what is to come. For the day of the Lord is as a thousand years; and in six days created things were completed: it is evident, therefore, that they will come to an end at the sixth thousand year (5.28.3).

Significantly, Ireneus does not introduce this argument in his consideration of the restored paradise, but rather in his discussion of the Antichrist, to establish that he is given the number 666 "as a summing up of the whole of that apostasy which has taken place during six thousand years" (5.28.2). In other words, Ireneus indeed appropriates this application of the creation story, but to make a completely different point—that Antichrist will "recapitulate" (in the sense of summing up) all the evil seen in creation up to that time. Thus he is concentrating on the first six days, not the seventh and last.

He does eventually speak of the seventh day, but still without attributing any literally millennial character to it. In speaking of the downfall of Antichrist, Ireneus writes, "the Lord will come from heaven in the clouds ... sending this man and those who follow him into the lake of fire; but bringing in for the righteous the times of the kingdom, that is, the rest, the hallowed seventh day" (5.30.4). The phrase recurs in the closing section of *Against Heresies*, but again without millennial character and without explicit analogy to the previous six days: rewards promised at the "resurrection of the just" will be granted "in the times of the kingdom, that is, upon the seventh day, which has been sanctified, in which God rested from all the works which He created, which is the true Sabbath of the righteous" (5.33.2). Thus Ireneus, despite the availability of scriptural arguments for a thousand-

year kingdom in two separate streams of traditional material, does not make this case at all.

2. *Purpose.* The explanation for this lies in a second crucial distinction between Ireneus and other chiliasts: the period of the restored earthly paradise is not, for him, a time whose essential purpose is to reward the faithful for their sufferings. This is mentioned, but the focus is on preparation for future glory even more than on recompense for past sacrifices. Indeed, the definition given of the kingdom is the "commencement of incorruption, by means of which ... those who shall be worthy are accustomed gradually to partake of the divine nature" (5.32.1). Such a period, understandably left open-ended as to temporal duration, is necessitated by Ireneus' creation-based soteriology.

In accounting for the fall, Ireneus insists that Eve was not merely a virgin in the garden of Eden; she has not even reached puberty. She and Adam, "having been created a short time previously, had no understanding of the procreation of children: for it was necessary that they should first come to adult age, and then multiply from that time onward" (3.22.4). The serpent was able to deceive the first pair because of their immaturity; taking these extenuating circumstances into account, God cursed the serpent and the ground, but not Adam and Eve (3.23.3). "God has displayed long-suffering in the case of man's apostasy," Ireneus writes, "that man may finally be brought to maturity at some future time, becoming ripe through such privileges to see and comprehend God" (4.37.6).

The implied cause of the fall here ("immaturity"—recentness of creation) becomes the explicit reason for the incarnation:

> [I]t was possible for God Himself to have made man perfect from the first, but man could not receive this [perfection], being as yet an infant. And for this cause our Lord, in these last times, when He had summed up all things into Himself, came to us, not as He might have come, but as we were capable of beholding Him. He might easily have come to us in His immortal glory, but in that case we could never have endured the greatness of the glory; and therefore it was that He, who was the perfect bread of the Father, offered Himself to us as milk, [because we were] as infants. He did this when He appeared as a man ... (4.38.1).

"God had power at the beginning to grant perfection to man," Ireneus continues, "but as the latter was only recently created, he could not possibly have received it" (4.38.2). It must be through a process, therefore, rather than with devastating immediacy, that God brings us to

perfection, incorruptibility, God-likeness (5. Preface). This process occurs through two means.

First, we have an "earnest" of our future glorification in that "we do now receive a certain portion of His spirit, tending towards perfection, and preparing us for incorruption, being little by little accustomed to receive and bear God" (5.8.1). But even beyond this, the restored paradise, "the [earthly] kingdom ... is the commencement of incorruption, by means of which ... those who shall be worthy are accustomed gradually to partake of the divine nature" (5.32.1). We may therefore argue for a much more profound integration of *Against Heresies* 5.32-36 into the overall theology of Ireneus than did even Bengsch, who suggested, as we have noted, that "sein Chiliasmus kommt aus seiner Theologie der Inkarnation." Both the not-literally-chiliastic restored paradise of Ireneus *and* his understanding of the incarnation arise from a consistent theology of creation, which forms the core of his teaching and the bulwark of his defence against Gnosticism. We may therefore also argue for a sharper distinction between Ireneus and earlier chiliasts, who saw the restored earthly paradise as the last piece of business in the old creation, rather than as, effectively, the first piece of business in the renewed one.

3. *Character*. This distinction depends on the third significant way in which Ireneus presents a radically original chiliasm: as already mentioned, in his theology there is essential continuity between the restored paradise and the subsequent new creation. That is, the "millennium" of Ireneus is of a markedly different character than that of other chiliasts: it is not an intermediate kingdom ("Zwischenreich") between the present creation and a subsequent one, or for that matter between the provisional and definitive defeat of evil.

Ireneus places the general resurrection and last judgement "after the times of the kingdom" (5.33.2), without specifying the duration of this kingdom and more significantly without relying on the traditional final revolt of evil to demarcate its end. Rather, evil has already been definitively destroyed by Christ's victory over Antichrist before the *first* resurrection. Thus the nations over whom the resurrected saints have been ruling, descendants of unbelievers alive at the coming of Christ, peacefully await the second and general resurrection without a final apostasy. The last judgement is rather brought on by the saints reaching a state of readiness for incorruptibility. The Irenean "millennium" ends with a decided whimper in terms of earthly events.

The culmination which follows this judgement is similarly non-catastrophic; it does not really even involve a literal new creation:

> For neither is the substance nor the essence of the creation annihilated (for faithful and true is He who established it), but "the *fashion* of the world passeth away;" that is, those things among which transgression has occurred, since man has grown old in them. ... But when this [present] fashion [of things] passes away, and man has been renewed, and flourishes in an incorruptible state, so as to preclude the possibility of becoming old, [then] there shall be the new heaven and the new earth (5.36.1).

In this new, or more accurately, renovated, earth, there remains a paradise in which some of the faithful, who have already spent considerable time in an earthly paradise since the first resurrection, dwell forever. The more worthy do ascend to heaven, while the less worthy live in the Jerusalem which has descended from above (this is Ireneus' understanding of the thirty-, sixty-, and hundred-fold rewards described in the Parable of the Sower), but one must conclude that if *Against Heresies* is correct, some of the saints will notice a distinction more of degree than of kind between their first and subsequent post-resurrection dispositions.

Ireneus, then, is simply not a chiliast or millennialist in the traditional sense. Rather, he is a consistent creationist. Creation, in fact, is so much a part of the deliberate plan of God for him that not only must the righteous receive their rewards in the present heavens and earth, but creation itself can never pass away, "for faithful and true is He who established it." When the theology of Ireneus is understood in this light, it may be seen that his restored earthly paradise, far from being gratuitous or anomalous, is an indispensible component of his *Heilsgeschichte*. More significantly, it will also be recognized that traditional chiliasm cannot serve his purposes. Preparation for glory is an organic process, not the product of following a regimen for a fixed length of time; it requires, moreover, continuity between the present creation and the eternal state.

If both the source of Ireneus' chiliasm and the explanation of its original features is his core creational theology, it therefore cannot also be the case that his recapitulation idea, carried to an unfortunate extreme, generates in traditional form "le rêve millénariste" at the end of *Against Heresies*. This conclusion invites a reconsideration of the actual role of recapitulation in Ireneus.

How Recapitulation Serves Ireneus

As we have observed, d'Alès argued in his pioneering study of recapitulation in Ireneus that "[d]ans son empressement à modeler le relèvement de l'humanité sur l'histoire de la chute, il se lance même à la poursuite du rêve millénariste." Recapitulation, in this understanding, is a dictate: the end of *Heilsgeschichte* must conform to its beginning; salvation is restoration. This is, in fact, precisely the way d'Alès understands the term: "le mot de *récapitulation* désigne ce travail de reconstitution et de restauration de l'humanité selon le plan primitif de Dieu."[19] Ireneus has no choice, therefore, but to grant the saints their rewards in a restored earthly paradise.

As we examine how Ireneus uses the concept of recapitulation throughout *Against Heresies*, however, we discover that it is not so much a dictate for him as a device, not so much a taskmaster as a tool. It does not take him where he would otherwise not go. Rather, it gets him where he does want to go when other appeals (to typological exegesis, tradition, etc.) are not completely adequate.

1. *Recapitulation as Correspondence.* Recapitulation is, for Ireneus, ultimately a premise, once again derived from his abiding creational theology. The Gnostics saw the origin of creation in the amorphous enthymesis of Sophia, a lower aeon (1.2.2-3); Ireneus counters throughout his work that the only true God created the heavens and the earth, and created them very good. One implication of creation's conscious divine authorship is a profound harmony, with both spatial and temporal dimensions: "with great wisdom and diligence, all things have clearly been made by God, fitted and prepared [for their special purposes]; and His word formed both things ancient and those belonging to the latest times" (2.25-1).

The spatial dimension of creation's harmony allows Ireneus to adduce arguments from numerology. This is not an arbitrary numerology; when he encounters such in the Gnostics, he is very critical:

> The account which *we* give of creation is one harmonious with that regular order [of things prevailing in the world], for this scheme of ours is adapted to the things which have [actually] been made; but it is a matter of necessity that they, being unable to assign any reason belonging to the things themselves, should fall into the greatest perplexity (2.15.3).

Let the Gnostic try to explain, for example, "with reference to the entire

Pleroma, why has it been made into *three* parts, and not into four, or five, or six, or into some other number among those which have no connection with such numbers as belong to creation?" (2.15.2). Ireneus, on the other hand, can argue confidently from the numbers he feels are inherent in God's deliberate creation. For example, it enables him to insist that the various heretical sects which use only one or another of the gospels are in error: "It is not possible that the Gospels can be either more or fewer in number than they are ... since there are four zones of the world in which we live, and four principal winds ..." (3.11.8).

But numerology, based on the spatial harmony of creation, is only a minor tactic for him. His appeal to it is illustrative, because like recapitulation, numerology is not an idea Ireneus seeks throughout the work to develop, but rather a "given," which he uses in creating logical arguments to establish something else. He depends much more extensively, however, on recapitulation, one of whose implications is that one can posit a correspondence between first and last things. This is a major tactic in *Against Heresies*.

A clear example of "first-to-last" recapitulation is found in his reply to the Ebionites, in which he seeks to demonstrate that contrary to their assertions, Jesus was not "begotten by Joseph" (3.21-22). Many interesting arguments are advanced in these chapters, but Ireneus concludes with one based on recapitulation: Joseph could not have been the father of Jesus since Mary was a virgin, and Mary must have been a virgin at the time of her obedience (i.e., when she said, "Behold the handmaid of the Lord") because Eve was one at the time of her disobedience.

As we have already noted, for Ireneus, Eve in the garden was actually prepubescent (3.22.4). Thus, although she had a "husband" in Adam, she remained a virgin at the time of the fall. Ireneus sees here a "back-reference from Mary to Eve," in that Mary similarly had "a man betrothed [to her], and [was] nevertheless a virgin." The minor conclusion, which usually receives most of the attention when this passage is considered, is that "what the virgin Eve had bound fast through unbelief, this did the virgin Mary set free through faith" (3.22.4). The major conclusion, however, towards which Ireneus is ultimately working, is that Jesus was not born of Joseph; God, therefore, truly became human—a tenet inadmissible by the Gnostics but for Ireneus a very telling point, established through recapitulation.

This argument is actually the second one advanced in the short section against the Ebionites. Just earlier, Ireneus writes,

> as the protoplast himself, Adam, had his substance from untilled and as yet virgin soil ("for God had not yet sent rain, and man had not tilled the ground") ... so did He who is the Word, recapitulating Adam in Himself, rightly receive a birth, enabling Him to gather up Adam [into Himself], from Mary, who was yet a virgin ... that the very same formation should be summed up [in Christ as had existed in Adam] ... (3.21.10).

Thus the formation of the first Adam from virgin soil establishes the conception of the second Adam in the virgin womb, just as the virginal nature of Eve's disobedience necessitates the virginal nature of Mary's obedience. Here is double "first-to-last" recapitulative evidence against the Ebionites.

In this section, Ireneus is clearly arguing that the end conforms to the beginning. But, since d'Alès feels this is precisely how Ireneus gets into chiliastic trouble, it is important to establish that elsewhere he uses recapitulation to argue just the opposite, that the beginning must have been like the end.[20] The point of recapitulation is thus not so much that salvation is the reestablishment of originally existing conditions, but rather the harmony of salvation, understood as a continuous work whose end, far from being merely patterned on the beginning, may rather reveal previously unspecified features which one may then deduce to have been present at the start.

Ireneus wishes to demonstrate at one point, for example, that Adam and Eve died "in the same day" that they ate the forbidden fruit, to prove that "God was true, and the serpent a liar" in terms of the respective consequences they predicted for this act (5.23.1). In what sense can it be said, then, that Adam died on the "same day" he ate the fruit? Once more Ireneus advances several arguments: Adam died before the end of the first (thousand-year) day of creation; his lifespan itself "did not overstep the thousand years" of the divine day (5.23.2). But again, the most telling (and indeed astonishing) argument is recapitulative. Adam died on the same day of the week on which he ate the fruit (presumed to be the sixth day, on which he was created): we know he died on a Friday because Christ died on a Friday (5.23.2). Thus recapitulation works just as well in either direction.

It is instructive to contrast this application with the Gnostic use of the same coincidence between humanity's creation and redemption on the

sixth day of the week. For the Gnostics, at least as Ireneus describes their teaching, the point is the talismanic power of the number six:

> And for this reason did Moses declare that man was formed on the sixth day; and then, again, according to arrangement, it was on the sixth day, which is preparation [= Friday], that the last man appeared, for the regeneration of the first. ... For that perfect being Nous, knowing that the number six had the power both of formation and regeneration, declared to the children of light, that regeneration which has been wrought out by Him who appeared as the *Episemon* [= symbol] in regard to that number (1.14.6).

For Ireneus, on the contrary, the point is the coincidence; and not to establish the coincidence, but rather something else by appeal to it, that is, that the serpent lied, based on what the end says about what the beginning must have been like.

In this particular case, however, when we consider the larger context, we discover that recapitulation is actually flowing in both directions. The minor point is that Adam died "on the same day" he ate the fruit; the major point is that the devil was therefore a liar in claiming that he would not. But this in itself is to establish something yet further: if the devil lied at the beginning, he must also have been lying to Christ at the end, during the temptation in the wilderness, when he claimed, "all the kingdoms of the world ... are delivered to me; and to whom I will, I give them" (5.21.2).

Ireneus offers many propositions against this claim; the primary one is based, naturally, on his theology of creation: "the creation is not subjected to [the devil's] power, since indeed he is himself but one among created things" (5.22.2). Nevertheless, he turns to recapitulation for a clinching argument that the devil was a liar when tempting Christ in the "last days": the argument that "the devil is a liar from the beginning." After establishing that the devil lied to the first Adam, as we have seen, through an appeal to recapitulation running backwards from end to beginning, Ireneus concludes, reversing the direction, "As therefore the devil lied at the beginning, so did he also in the end, when he said, 'All these are delivered unto me, and to whomsoever I will I give them'" (5.24.1). Thus, clearly, recapitulation was not a one-way street which deposited Ireneus in a traditional chiliastic cul-de-sac. Rather, it enabled him to give non-traditional features to the millennium in his own portrayal, by appeal to a wide range of scripture passages. This will become

even clearer when we examine the closing section of *Against Heresies* itself.

2. *Recapitulation as Summing Up.* We should note first, however, that there is another sense of recapitulation in Ireneus, besides the correspondence between first things and last things. That is, the idea can also be used in a cumulative sense, that of "summing up" everything previous. D'Alès calls these two applications the "logical" and "cosmic," respectively, but argues that it is not worthwhile to insist too strongly on the distinction: "les deux acceptations cosmique et logique, parfois difficiles à distinguer, se mêlent chez lui et se fondent si intimement que l'on perdrait son temps à vouloir les dissocier."[21] We can see these two senses at work simultaneously, for example, in the passage already considered in which the formation of Adam from the virgin soil is used as a proof that Christ was formed in the virgin womb. This sounds like "logical" or reflexive recapitulation, but there is "cosmic" or cumulative recapitulation at work here as well. Ireneus appeals to it to address the obvious question, "Why, then, did not God again take dust" (3.21.10) to form Christ in the end exactly the same way Adam was formed in the beginning? "It was that there might not be another formation called into being, nor any other which should [require to] be saved, but that the very same formation should be summed up [in Christ as had existed in Adam]."

We do not need to dwell too long on the distinction between the two types of recapitulation, since it is indeed minor, but we may establish two points by reference to the "cosmic" variety. First, its very presence alongside the "logical" type suggests once more that Ireneus' use of recapitulation is not necessarily the proper way to account for the restored earthly paradise at the end of *Against Heresies*, since recapitulation for him is more than the restoration of creation according to its original model. Rather, recapitulation in this sense speaks explicitly of the harmony exhibited throughout the process of salvation whose goal is not restoration to Eden but ascension to God-likeness.

Second, to support this contention, we may observe that "cosmic" recapitulation, like the "logical" variety, is not an idea which Ireneus seeks to establish by other arguments, but rather a premise to which he appeals to demonstrate something else. Thus, even if it were a portrayal of the last as like the first—and in the case we have considered it is actually grounds for it being unlike—it would not force but rather equip Ireneus to reach such conclusions. A further example will illustrate this last point.

Much of the early part of book five of *Against Heresies* is devoted to correcting a Gnostic misappropriation of Paul's phrase "flesh and blood shall not inherit the kingdom of God" (chs. 9ff). The Gnostics were using this as a catch-phrase against the resurrection. Ireneus first establishes its figurative sense in Paul's writings, then advances other positive arguments to the effect that literal flesh and blood will indeed inherit the kingdom, when the body is resurrected.

One such argument is an application to the death of Christ (rather than more contextually to the judgement of the Jewish nation) of Christ's reference to "all the righteous blood ... shed upon the earth, from the blood of righteous Abel to the blood of Zacharias the son of Barachias" (5.14.1). "He thus points out the recapitulation that should take place in his own person of the effusion of blood from the beginning, of all the righteous men and of the prophets, and that by means of Himself there should be a requisition of their blood," Ireneus writes. But this itself is to "confirm the salvation of our flesh": "if the blood of the righteous were not to be inquired after, the Lord would certainly not have had blood [in his composition]." Thus the "cosmic" sense of recapitulation, like the "logical" one, is not the goal but rather the vehicle of argumentation for Ireneus; one would hardly consider his doctrine of the resurrection a consequence of it, and so one should not attribute his chiliasm to it, either.

Recapitulation and the Restored Paradise

It remains only for us to examine how our conclusions about recapitulation are borne out in the closing section of *Against Heresies*. Here, as we have seen elsewhere, recapitulation itself is treated as axiomatic; it serves as a vehicle enabling Ireneus to establish two specific arguments.

First, in 5.32, recapitulation in both senses supports the notion of earthly rewards for the faithful, in counterdistinction to the teachings of the Gnostics and "the opinions of certain [orthodox persons] ... derived from heretical discourses." Ireneus writes first that "it is just that in that very creation in which they toiled or were afflicted" the saints "should receive the reward of their suffering." This is an appeal to "cosmic" recapitulation: the joys of paradise compensate for accumulated sorrows, just as the return of Christ overcomes accumulated evil in Antichrist. We should qualify this finding, however,

with a reminder that this is a minor theme of the Irenean restored paradise. The major theme, preparation for glorification, appears in the "logical," and certainly more striking, recapitulative argument which follows immediately afterwards.

After mentioning the consideration that the saints who have suffered should be entitled to enjoy a restored paradise, Ireneus adds that creation ought to be able to enjoy restoration under the dominion of the righteous. "It is fitting," he writes, "that the creation itself, being restored to its primeval condition, should without restraint be under the dominion of the righteous; and the apostle has made this plain in the Epistle to the Romans, when he thus speaks: 'For the expectation of the creature waiteth for the manifestation of the sons of God.'" Creation will be repristinated; this is the axiom of recapitulation. But this, according to Scripture, must await the time when the children of God enter into their "glorious liberty," their anticipation of God-likeness. To grant them this anywhere but on the earth—clearly a theoretical possibility—would effectively be to cheat the creation of that for which it has been "groaning and travailing" all this time. This cannot be, so the saints must receive their reward on this earth.

This last notion—the source, as we have seen, of much of Ireneus's originality within the chiliastic tradition—is clearly not an extreme to which he was unwittingly driven out of a desire to model the restoration of humanity on the primeval paradise. Rather, earthly rewards are what he set out to demonstrate in the first place, and found a way to establish by appeal to recapitulation. The case is the same with his other appeal to the idea at the end of book five.

The main point he wishes to establish in chapter 33 is the prodigious fecundity of the earth in the times of the restored paradise. To this effect he has the gospel promise of hundredfold compensation to the disciples and the still-unfulfilled blessing on Jacob which specified "fatness of the earth, plenty of corn and wine," as well as a fantastic extracanonical saying attributed to Jesus. But again, the clincher is a recapitulative argument.

Ireneus feels that if he can justify a literal reading of Isaiah 11:6-7, "The wolf also shall feed with the lamb ... and the lion shall eat straw as well as the ox," this will establish the fecundity of the earth: "this indicates the large size and rich quality of the fruits [of the earth]. For if that animal, the lion, feeds upon straw [at that period], of what a quality must the wheat be itself whose straw shall serve as suitable food

for lions?" (5.33.4). There is an obstacle, however, to a literal reading of Isaiah 11:6-7.

"I am quite aware," Ireneus acknowledges, "that some persons endeavour to refer these words to the case of savage men, both of different nations and various habits, who come to believe and when they have believed, act in harmony with the righteous." He grants the validity of such a reading, but insists that it does not rule out a further, literal fulfillment in the future: "although this is [true] now with regard to some men coming from various nations to the harmony of the faith, nevertheless in the resurrection of the just [the words shall also apply] to those animals mentioned. For God is rich in all things," and therefore God's word is rich in levels of meaning.

Now that the door is open for the possibility of a literal fulfillment, what solid grounds are there for such a reading? Recapitulation. "[I]t is right that when the creation is restored, all the animals should ... revert to the food originally given by God ..., that is, the productions of the earth." In other words, the lion will eat straw at the end because the lion ate straw at the beginning; but only the straw of prodigious wheat would satisfy a lion, thus the restored paradise will be extraordinarily fecund.

Once more, a goal of demonstrating recapitulation has not led Ireneus unwittingly to a chiliastic portrayal of the restored paradise in Edenic terms. Rather, the portrayal itself is the goal, with recapitulation serving as a "given" to establish this. Very clear evidence that Ireneus is not the victim of his own enthusiasm on this question is offered in his discussion of the same passage from Isaiah in *Proof of the Apostolic Preaching*, where he once again notes the two levels of meaning, but this time, with a different purpose in view, argues for the figurative interpretation.

Ireneus is no longer opposing Gnostics who would not consider creation worth restoring, but rather addressing a Jewish audience whom he hopes to convice that Jesus was the Messiah by citing a litany of prophecies Jesus fulfilled. In sections 59-61 he considers Isaiah 11:1-10 phrase by phrase (except for verse 2, which he has already addressed in §9). When he comes to vv. 6-7 in the first part of §61, he notes that "as regards the union and concord and tranquility of the animals of different kinds, and by nature mutually hostile and inimical, the elders say, that it will really be even so at the coming of Christ."[22] However, despite the claims of those like Lawson that loyalty to this tradition

forces him to adopt a chiliastic reading in *Against Heresies*, Ireneus here insists rather on a figurative and "inaugurated" interpretation of the prophecy:

> [H]e now tells in parable the gathering together in peaceful concord, through the name of Christ, of men of different nations and like character; ... this has already come to pass, for those who were most perverse, ... coming to know Christ, and believing Him, no sooner believed than they were changed....

The demands of establishing recapitulation thus do not force Ireneus into an unreflecting chiliasm, since he was not only aware of figurative interpretations but also able to use them to good effect when other contexts required.

Conclusion

In conclusion, a more precise understanding of the Irenean portrayal of the restored earthly paradise has enabled us to integrate this previously recalcitrant section more solidly into the overall teaching of *Against Heresies*. We have seen that, at its core, his theology is creation-based, and that discussions such as the one in 5.32-36 are derived from this core just as consistently as major teachings such as those regarding the fall and its remedy in the incarnation.

Our new reading has also enabled us to begin revising wider understandings of Ireneus's method, which have accounted inadequately in the past for the presence of the restored paradise section in *Against Heresies*. In the specific case of recapitulation, we have seen that Ireneus was not trying to establish this idea, thereby generating a chiliastic mistake; rather, he assumes the principle throughout his treatise and appeals to it, in this closing section as throughout the book, to establish other ideas. In sum, we have seen that recapitulation itself is not a definition of *Heilsgeschichte* as the task of restoring conditions before the fall, but rather an insistence on the essential harmony of the true soteriological task, that of bringing humanity from its Edenic state of infancy to the true maturity of God-likeness.

NOTES

[1] Justo L. González, *A History of Christian Thought*, 2nd ed. (Nashville: Abingdon Press, 1987), I:168.

[2] Mary Ann Donovan, "Ireneus in Recent Scholarship," *The Second Century* 4:4 (1984): 219.

[3] Antonio Orbe, "San Ireneo y el régimen del milenio," *Studia Missionalia* 32 (1983): 345. Orbe, "a significant figure in several areas of Irenean theology" (Donovan, p. 230), seems to have in mind rather the discussion of Ireneus by historians of early Christian doctrine such as Danielou (cf. the parallel discussion in Orbe's *Teología de San Ireneo: Comentario al Libro V del "Adversus Haereses"* [Madrid and Toledo: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988], 3:359).

[4] Van Unnik observes, "Nicht nur für die Auseinandersetzung mit der 'heidnischen' Geschichtsbetrachtung und Weltanschauung in verschiedenster Ausprägung, mit der (christlichen) Gnosis, sondern auch für die innerchristliche Entwicklung von Dogmatik, Ethik und Liturgik ist das ein sehr bedeutsames Thema; denn es behandelt nicht ein zufällig ausgewähltes Element, sondern zeichnet den Rahmen, in dem das Ganze sich abspielt." "Der Ausdruck 'in den letzten Zeiten' bei Irenaeus," *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht* (Leiden: E. J. Brill, 1962), p. 293.

[5] Eduard Schwartz, "Johannes und Kerinthos," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 15 (1914): 210.

[6] Leon Gry, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement* (Paris: Picard et Fils, 1904), pp. 72-76.

[7] Adhémar d'Alès, "La Doctrine de la Récapitulation en Saint Irénée," *Recherches de Science Religieuse* 6 (1916): 199.

[8] André Benoît, *Saint Irénée: Introduction à l'Étude de sa Théologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 195.

[9] John Lawson, *The Biblical Theology of Saint Ireneus* (London: Epworth Press, 1948), p. 287.

[10] Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, tr. John A. Baker (London: Darton, Longman & Todd and Philadelphia: Westminster Press, 1964), p. 386.

[11] Alfred Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1957) p. 172.

[12] Orbe, *Teología*, p. 372.

[13] Joseph P. Smith, ed. and trans., *St. Ireneus: Proof of the Apostolic Preaching* (Westminster, Maryland: Newman Press and London: Longmans, Green and Co., 1952), "Introduction," p. 37; see also Benoît, p. 16 and *passim*.

[14] Quotations from Justin and Ireneus, henceforth noted in the body of the text, are from *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1886), vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*.

[15] Justin's quotation of the LXX retains "tree of life," but not his subsequent application; the reading is disputed.

[16] Justin apparently is indebted to the Book of Jubilees for this exegetical tour de force. See Danielou, p. 391.

[17] Ibid., p. 394.

[18] Ibid., p. 399.

[19] D'Alès, p. 189.

[20] Van Unnik appreciates the reciprocal character of recapitulation in Ireneus, referring to the "Wiederspiegelung von Urzeit und Endzeit" in his theology of history (p. 299).

[21] Ibid.

[22] Smith, ed., p. 88.

19 School Street, *Williamstown* MA 01267

Vigiliae Christianae 48 (1994), 332-340, © E. J. Brill, Leiden

L'ÉLOGE FUNÈBRE DE BASILE PAR GRÉGOIRE DE NAZIANZE

REMARQUES SUR LE TEXTE ET L'INTERPRÉTATION

PAR

PIERRE NAUTIN

La nouvelle édition de l'Éloge de Basile par Grégoire de Nazianze (Discours 43) présente deux innovations importantes.[1] La principale est sans nul doute qu'elle repose sur la collation des deux familles de manuscrits, et nous fait connaître leurs divergences par son apparat critique. Le texte en sort peu modifié par rapport à l'édition des Mauristes, mais nous marchons désormais sur un sol mieux assuré. L'autre innovation concerne neuf passages que l'éditeur met entre crochets droits comme des «gloses» qui auraient été ajoutées par un copiste ou lecteur très ancien. J'ai signalé dans une recension de l'ouvrage mon désaccord sur ce point.[2] Je dois le justifier.

Car la question de savoir si tel ou tel passage est de l'auteur ou non n'est pas chose qui se décide seulement sur des impressions. Il existe des indices objectifs d'interpolation. Pour les rappeler très brièvement, ils peuvent être décelés soit dans *le contenu* du morceau, s'il expose des idées, manifeste des préoccupations, utilise un vocabulaire ou un style qui ne sont pas celles et ceux de l'auteur supposé, soit dans *les attaches* du morceau avec le contexte, quand on découvre un décalage, des ruptures ou des inconséquences, grammaticales ou logiques. A l'inverse, si le morceau est conforme à ce qu'on sait de l'auteur et lié structurellement au contexte, on ne peut qu'accepter son authenticité. Qu'en est-il pour les passages en cause?

Comme plusieurs d'entre eux se ressemblent, au lieu de suivre l'ordre des chapitres je distinguerai trois groupes. J'omets I^{20-24} qui pose d'autres questions.

1. *Appositions*

21^{5-6}. Parlant de l'arrivée de Basile et de lui-même à Athènes pour se former à l'art oratoire, Grégoire décrit les diverses voies qui s'offraient

à eux. La première était de fréquenter les églises et les docteurs qui y enseignaient; la deuxième était de se mettre à l'école de maîtres païens: c'est celle qu'ils ont choisie; quant aux autres voies, ils se sont bien gardés de les emprunter:

Τὰς ἄλλας δὲ τοῖς βουλομένοις παρήκαμεν, ἑορτάς, θέατρα, πανηγύρεις, συμπόσια.

> Quant aux autres (voies), nous les avons laissées aux amateurs: fêtes, thèâtres, foires, banquets.

Les quatre derniers mots sont rejetés par J. Bernardi pour la raison que voici: «Que faire des accusatifs ἑορτάς, θέατρα, πανηγύρεις, συμπόσια? Si on les conserve, on peut les considérer à la rigueur comme des compléments de τοῖς βουλομένοις, mais la construction est bien forcée» (p. 166, n. 4). En réalité, il n'est nul besoin de les rattacher à βουλομένοις. Ce sont des appositions au complément τὰς ἄλλας, mises comme lui à l'accusatif. La tournure est classique. Et dans le cas présent on a un motif supplémentaire de conserver les quatre mots: Grégoire, qui a expliqué quelles étaient les deux premières voies possibles devait normalement, puisqu'il mentionnait «les autres», indiquer aussi en quoi elles consistaient.

21[19-23] Toujours à propos du séjour des deux amis à Athènes:

Εἴπω τι συντομώτερον; Βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι
20 τὰ εἰς ψυχήν — οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις —· καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον εἴδωλα μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις.

> Pour être bref, Athènes est nuisible aux autres (étudiants) pour le domaine de l'âme — ce n'est pas à la légère que les hommes pieux sont de cet avis —, car elle est plus riche de la mauvaise richesse, les idoles, que ne l'est le reste de la Grèce, et il est difficile de ne pas se laisser entraîner par leurs panégyristes et leurs défenseurs.

L'édition supprime, l. 22, le mot εἴδωλα, interprété comme «une glose ou une ébauche de correction du texte» (p. 169, n. 5). Grammaticalement, c'est une apposition à τὸν κακὸν πλοῦτον, comme on en rencontre tant d'autres chez Grégoire. Pour le sens, elle était indispensable, car il n'était évident pour personne que la «mauvaise richesse» qui venait d'être nommée était les idoles; Grégoire devait le préciser.

τούτων de l. 23. se rapporte à εἴδωλα plutôt qu'à Ἀθῆναι. La ville d'Athènes n'avait pas besoin d'être défendue par des plaidoyers. En revanche, il ne manquait pas de gens, même parmi les païens, qui contestaient le culte des idoles, que d'autres défendaient.

22[14-15] A Athènes, Basile et Grégoire formaient une paire d'amis célèbre auprès de leurs maîtres et de leurs camarades, qui n'en connaissaient pas d'autre semblable:

> Οὐδὲν τοιοῦτον αὐτοῖς οἱ Ὀρέσται, οἱ Πυλάδαι, οὐδὲν οἱ Μολιονίδαι τῆς Ὁμηρικῆς δέλτου τὸ θαῦμα, οὓς κοινωνία συμφορῶν ἐγνώρισε καὶ τὸ καλῶς ἅρμα ἐλαύνειν μεριζομένους ἐν ταὐτῷ ἡνίας καὶ μάστιγας.
>
> Ils n'avaient rien de tel chez eux, ni les Orestes, les Pylades, ni les Molionides, le prodige chanté par Homère, qui devaient leur notoriété à leur communauté de destin et à leur habileté à conduire un char en se partageant en même temps les rênes et le fouet.

Les Molionides étaient deux jumeaux dont Homère raconte qu'ils firent une cours de chars avec Nestor en montant tous deux sur le même char alors que l'usage était d'y monter seul. J. Bernardi veut que les cinq mots τῆς Ὁμηρικῆς δέλτου τὸ θαῦμα soient une glose postérieure. Mais on ne perçoit aucune rupture, ni dans la grammaire ni dans la pensée. Il s'agit d'une apposition à Μολιονίδαι, mise régulièrement au nominatif comme ce mot, et bien en place dans ce contexte: elle ne sert pas seulement à indiquer l'origine homérique, mais à faire valoir le caractère exceptionnel de l'union entre Basile et Grégoire, en la déclarant encore plus étroite que celle des deux jumeaux qui avaient réalisé un tel «prodige».

41[10-23] La description de l'activité doctrinale de Basile face aux hérésies est introduite par une longue période:

> Ὁρῶν δὲ τὸν μέγαν τοῦ Θεοῦ κλῆρον καὶ τοῖς αὐτοῦ λόγοις καὶ νόμοις καὶ πάθεσι περιποιηθέντα, τὸ ἅγιον ἔθνος, τὸ βασίλειον ἱεράτευμα, κακῶς διακείμενον, εἴς τε μυρίας δόξας καὶ πλάνας διεσπασμένον, καὶ τὴν ἐξ Αἰγύπτου
> μετηρμένην καὶ μεταπεφυτευμένην ἄμπελον ἐκ τῆς ἀθέου καὶ σκοτεινῆς ἀγνοίας εἰς κάλλος τε καὶ μέγεθος ἄπειρον προελθοῦσαν ὡς καλύψαι πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ὀρῶν καὶ κέδρων ὑπερεκτείνεσθαι, ταύτην πονηρῷ καὶ ἀγρίῳ συὶ τῷ διαβόλῳ λελυμασμένην, οὐκ αὔταρκες ὑπολαμβάνει θρη-

νεῖν ἡσυχῇ τὸ πάθος καὶ πρὸς Θεὸν μόνον αἴρειν τὰς χεῖρας καὶ παρ' ἐκείνου τῶν κατεχόντων κακῶν λύσιν ζητεῖν, αὐτὸς δὲ καθεύδειν, ἀλλά τι καὶ βοηθεῖν καὶ παρ' ἑαυτοῦ συνεισφέρειν ᾤετο δεῖν.

Voyant que le grand héritage de Dieu acquis par ses leçons, ses lois et ses souffrances — «le peuple saint», le «sacerdoce royal» — est en piteux état, déchiré entre une infinité de doctrines et d'erreurs, et que la vigne enlevée d'Égypte, transplantée, passée des ténèbres et de l'ignorance de l'athéisme à une beauté et une grandeur sans limites au point de couvrir toute la terre et de s'étendre au-dessus des montagnes et des cèdres, est souillée par un méchant cochon sauvage, le diable, Basile n'estime pas suffisant de déplorer en silence ce malheur, de lever seulement les mains vers Dieu, de lui demander la délivrance des maux pressants et, lui-même, de dormir, mais il pensait qu'il fallait aussi se porter au secours et payer de sa personne.

L'apposition explicative τῷ διαβόλῳ (l. 18), que J. Bernardi écarte, ne peut être traitée autrement que celle de ll. 12-13 (τὸ ἅγιον ἔθνος, τὸ βασίλειον ἱεράτευμα expliquant τὸν μέγαν τοῦ θεοῦ κλῆρον), qu'il accepte. Illogisme. Grégoire se devait d'indiquer qui était ce «méchant cochon sauvage» (cf. Ps. 79, 14), car l'expression n'était pas usuelle pour désigner le diable.

72[10-14] Commentant la parole de l'Écriture: «Moïse et Aaron furent parmi ses prêtres» (Ps. 98,6), Grégoire rappelle qui est Moïse:

Καὶ μέγας Μωυσῆς μὲν Αἴγυπτον βασανίσας, λαὸν διασώσας ἐν σημείοις πολλοῖς καὶ τέρασι, τῆς νεφέλης εἴσω χωρήσας, νομοθετήσας τὸν διπλοῦν νόμον, τόν τε τοῦ γράμματος ἔξωθεν καὶ ὅσος ἔνδοθεν τὸν τοῦ Πνεύματος.

Grand est Moïse, qui a infligé des tourments à l'Égypte, qui a sauvé le peuple au milieu d'un grand nombre de miracles et de prodiges, qui a pénétré à l'intérieur de la nuée, qui a institué la double Loi, celle de la lettre à l'extérieur et, toute à l'intérieur, celle de l'esprit.

La suppression des trois derniers mots τὸν τοῦ πνεύματος opérée par J. Bernardi est injustifiable au regard des faits suivants:

1) Grégoire vient d'affirmer que Moïse a institué «la double Loi». Puisqu'il a précisé quel était le premier volet du diptyque, la «Loi de la lettre», il devait bien évidemment préciser aussi quel était le second: la «Loi de l'esprit».

2) Les deux expressions «Loi de la lettre» et «Loi de l'esprit» font manifestement allusion à la doctrine de s. Paul concernant les deux sens de la Loi, le sens selon la lettre et celui selon l'esprit:

> 2 Co 3, 6 ... καινῆς διαθήκης οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.
>
> ... «la nouvelle Alliance», non de *la lettre*, mais de *l'esprit*. Car *la lettre* tue, *l'esprit* vivifie.

Compte tenu que Grégoire est tout pénétré de l'Écriture, on ne peut pas douter raisonnablement que l'antithèse «Loi de lettre» — «Loi de l'esprit» qui se lit dans tous les manuscrits de notre texte remonte jusqu'à lui.

3) Les adverbes «à l'extérieur» et «à l'intérieur» évoquent eux-mêmes un autre aspect de la doctrine de l'Apôtre. Il établit une distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur:

> 2 Co 4, 16 ... εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.
>
> Bien que notre homme *extérieur* se corrompe, notre homme *intérieur* se renouvelle de jour en jour;

et, mettant ces deux aspects de l'homme en relation avec les deux interprétations de la Loi, il parle, en Ro 7, 22, de la «Loi de Dieu selon l'homme intérieur» (τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον) pour désigner l'interprétation selon l'esprit, par opposition implicite à «la Loi de Dieu selon l'homme extérieur», c'est-à-dire à l'interprétation selon la lettre.

Dès lors, le fait même que Grégoire, bon connaisseur de l'Apôtre en même temps que bon rhétoricien, écrive dans le premier membre de notre phrase: «la Loi de la *lettre*, à *l'extérieur*», nous assure qu'il a réellement écrit dans le second membre: «à *l'intérieur* la Loi de *l'esprit*». Si l'ordre des mots est inversé, d'abord *lettre — extérieur*, puis *intérieur — esprit*, ce n'est pas un indice que des mots auraient été ajoutés après coup, mais une simple élégance stylistique, un chiasme.

2. *Parenthèse*

27 7-18 Nous revenons au séjour de Basile et Grégoire à Athènes. Leurs camarades les appelaient «les chrétiens»:

Ἄλλοις μὲν οὖν ἄλλαι προσηγορίαι τινές εἰσιν ἢ πατρόθεν ἢ οἴκοθεν, ἐκ τῶν ἰδίων ἐπιτηδευμάτων ἢ πράξεων, ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι, ᾧ πλέον ἐφρονοῦμεν ἢ τῇ στροφῇ τῆς σφενδονῆς ὁ Γύγης, εἴπερ μὴ μῦθος ἦν, ἐξ ἧς Λυδῶν ἐτυράννησεν, ἢ τῷ χρυσῷ ποτε Μίδας, δι' ὃν ἀπώλετο ἐπιτυχὼν τῆς εὐχῆς καὶ πάντα χρυσὸν κτησάμενος — ἄλλος οὗτος Φρύγιος μῦθος —. Τὸν γὰρ Ἀβάριδος ὀιστὸν τί ἂν λέγοιμι τοῦ Ὑπερβορέου ἢ τὸν Ἀργεῖον Πήγασον, οἷς οὐ τοσοῦτον ἦν τὸ δι' ἀέρος φέρεσθαι ὅσον ἡμῖν τὸ πρὸς Θεὸν αἴρεσθαι δι' ἀλλήλων καὶ σὺν ἀλλήλοις.

Chaque groupe porte une dénomination tirée de ses ancêtres ou de sa patrie, des moeurs ou des activités qui lui sont propres: pour nous la grande affaire et le titre suprême consistaient à être chrétiens et à en porter le nom. Nous en étions plus fiers que Gygès ne l'était de sa bague au chaton tournant — si ce n'était là une légende —, qui lui valut de dominer la Lydie, ou que Midas ne le fut jamais de l'or où il trouva sa perte pour avoir vu son voeu se réaliser et tout ce qu'il possédait se muer en or — autre légende, phrygienne celle-ci —, car à quoi bon citer la flèche d'Abaris l'Hyperboréen ou Pégase l'Argien, pour qui il était moins important d'être transportés à travers les airs qu'il ne l'était pour nous de nous élever vers Dieu l'un par l'autre et l'un avec l'autre.

Les mots ἄλλος οὗτος Φρύγιος μῦθος (l. 14) récusés par l'éditeur forment une proposition nominale. Grégoire en emploie fréquemment; nous en avons déjà rencontré un bon nombre dans les textes déjà cités. Stylistiquement, cette proposition s'insère dans le développement comme une parenthèse; or il est reconnu que Grégoire aime aussi beaucoup les parenthèses. Et celle-ci est bien de lui: il s'est cru obligé, quelques lignes plus haut, d'avertir les lecteurs que l'histoire de Gygès est un «mythe»; le même scrupule le porte ici à en dire autant de l'histoire de Midas. Autre indice d'authenticité: il localise le mythe (Phrygie) comme il a fait pour Midas (Lydie) et comme il va faire encore pour Abaride (l'Hyperboréen) et Pégase (d'Argos).

3. *Autres cas*

57[14-18] Description d'une émeute:

Καὶ πᾶν ἦν ὅπλον ἑκάστῳ τὸ παρὸν ἐκ τῆς τέχνης, εἴ τέ τι ἄλλο τῷ καιρῷ τύχοι σχεδιασθέν· αἱ δᾷδες ἐν χερσίν, οἱ λίθοι προβεβλημένοι, τὰ ῥόπαλα

εὐτρεπῆ· δρόμος ἁπάντων εἷς, βοὴ μία, προθυμία κοινή· θυμὸς ὁ δεινὸς ὁπλίτης ἢ στρατηγός.

Et tout devenait une arme pour chacun: ce que son métier lui offrait ou tout autre objet improvisé pour la circonstance. Les torches sont brandies, les pierres lancées, les matraques toutes prêtes; course générale, même cri, élan collectif: Colère la terrible est soldat et stratège.[3]

L'éditeur refuse les six derniers mots qu'il qualifie de «note elliptique et mal rédigée» (p. 247, n 3). Elliptique? Oui, mais le style de Grégoire l'est souvent. Mal rédigée? Non. Bien au contraire. Cette proposition nominale est tout à fait dans le ton des six propositions nominales qui la précèdent. Les trois premières ont décrit les armes; les trois suivantes, plus pressantes (les articles sont omis), montrent les émeutiers courant et criant d'un même élan; et maintenant la dernière en donne la raison: la colère les anime, et ce n'est pas assez dire: elle est elle-même le soldat et le général de l'émeute.

Comme les commentateurs l'ont signalé depuis longtemps, Grégoire se souvient ici d'un passage de Platon (Rép. 375 a) énumérant les qualités requises d'un «gardien de la cité»: il doit avoir de la sagacité pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre, de la force pour livrer bataille et du courage pour bien combattre, mais pour avoir du courage, il a besoin d'autre chose encore:

— Un cheval, un chien ou un animal quelconque pourra-t-il être courageux, s'il n'est d'humeur colère? N'as-tu pas remarqué que la colère (θυμός) est quelque chose d'indomptable et d'invincible?

— Je l'ai remarqué.

— Alors tu vois quelles sont les qualités du corps qui conviennent au gardien (de la cité).[4]

Platon nomme la colère à la fin comme l'explication dernière et la dit «indomptable et invincible». C'est pourquoi Grégoire termine à son tour par elle et la qualifie de «terrible».

68[28-32] A propos du traité de Basile «Sur le Saint-Esprit», dans lequel il évitait de décerner à l'Esprit le titre de «Dieu»:

Ὁ δὲ ἐν ἄλλαις μὲν φωναῖς γραφικαῖς καὶ μαρτυρίαις ἀναμφιλέκτοις ταὐτὸν δυναμέναις καὶ ταῖς ἐκ τῶν συλλογισμῶν ἀνάγκαις οὕτως ἤγχε τοὺς ἀντιλέγοντας ὥστε μὴ ἀντιβαίνειν ἔχειν, ἀλλ' οἰκείαις συνδεῖσθαι φωναῖς, ἥπερ δὴ καὶ μεγίστη λόγου δύναμις καὶ σύνεσις.

> Basile, lui, avec d'autres mots scripturaires et témoignages incontestables qui avaient le même sens (que le mot «Dieu») et avec la contrainte imposée par les syllogismes, étreignait si bien les contradicteurs qu'ils ne pouvaient pas résister mais se trouvaient garottés par leurs propres mots, ce qui est bien le degré suprême de force et d'intelligence que peut atteindre un discours.

Précisons d'abord que les μαρτυρίαι mentionnées à la deuxième ligne ne sont pas des «assertions» de Basile comme l'entend le traducteur, mais ils désignent selon un sens bien attesté dans la littérature chrétienne de l'époque les «témoignages» tirés des Pères de l'Église à l'appui d'une thèse. Basile en citait plusieurs à la fin de son traité «Sur le Saint-Esprit» (chap. XXIX). Cet ouvrage est même le premier à faire un usage systématique de cet argument théologique, qui donnera bientôt naissance au genre littéraire des Florilèges dogmatiques.

Le traducteur pense en outre que les deux mots ταὐτὸν δυναμέναις de la ligne suivante sont une glose postérieure expliquant l'adjectif ἀναμφιλέκτοις peu courant. Ce n'est pas exact. Les deux mots en question ont un autre sens et sont indispensables. Remettons en effet cette phrase dans son contexte. On reprochait à Basile de n'avoir pas attribué à l'Esprit Saint le titre de «Dieu». Grégoire répond que Basile a évité par tactique d'employer le mot, mais que les arguments développés dans le traité revenaient à dire que l'Esprit Saint avait réellement la divinité. Ces arguments étaient de deux sortes: les uns étaient des arguments d'autorité («mots scripturaires» et «témoignages» des Pères), et les autres des arguments de raison («syllogismes»). En parlant des premiers, Grégoire fait remarquer que les «témoignages» cités par Basile sont «incontestables», parce qu'ils émanent d'évêques éminents tels que Clément de Rome, Irénée, Denys d'Alexandrie. Puis viennent les deux mots litigieux ταὐτὸν δυναμέναις. Ce membre de phrase porte à la fois sur les «autres mots scripturaires» employés par Basile et sur les «témoignages incontestables» cités par lui; il signifie dans la pensée de Grégoire que les uns et les autres «ont le même sens» que le mot Dieu. Par exemple, Basile démontrait que l'Écriture se servait pour l'Esprit-Saint du mot «Seigneur»;[5] or il est exact que dans le vocabulaire chrétien «Seigneur» s'emploie couramment pour «Dieu»; on peut dire que les deux titres sont «équivalents» (ταὐτὸν δυναμέναις). Il en allait de même pour les «témoignages» des Pères. Basile faisait valoir notamment que plusieurs d'entre eux nommaient ensemble «le Père, le Fils et le Saint-Esprit» ou encore «le Père, le Fils avec le Saint-Esprit», la préposition «avec» signi-

fiant, explique-t-il, une «communauté intime, naturelle et inséparable»,[6] une «union mutuelle par communauté»:[7] autant dire que le Saint-Esprit était Dieu. Ainsi, contrairement à l'opinion du traducteur, les deux mots en question ne sont pas une explication de l'adjectif «incontestables»; ils introduisent une idée différente; et ils ne peuvent absolument pas être supprimés, car ils constituent la pièce essentielle de la démonstration de Grégoire: à défaut d'une déclaration expresse que l'Esprit-Saint était «Dieu», les «autres termes scripturaires» et les «témoignages» produits par Basile «avaient le même sens».

NOTES

[1] Grégoire de Nazianze, *Discours 42-43*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, Paris, 1992 (Sources chrétiennes 384).

[2] *REG* t.CVI (1993) 280-282, avec quelques remarques sur le texte et l'interprétation du Discours 42.

[3] Et non pas: «Colére, le soldat ou le général efficace». Le qualificatif δεινός ne se rapporte pas à ὁπλίτης mais à θυμός d'après le texte de Platon cité ci-après.

[4] Traduction d'E. Chambry (Les Belles Lettres).

[5] Basile de Césarée, *De Spiritu sancto*, XXI, 52.

[6] *Ibid.* XXVI 63^{13-15} οἰκεία καὶ συμφυὴς καὶ ἀχώριστος κοινωνία. Les chiffres mis en exposants indiquent les lignes de l'édition de B. Pruche (SC 14 bis).

[7] *Ibid.* XXV 60^{2-3} τὴν πρὸς ἀλλήλους συνάφειαν τῶν κοινωνούντων. Et bien d'autres passages similaires.

F 92130 *Issy les Moulineaux*, 16 bd Voltaire P. NAUTIN

Vigiliae Christianae 48 (1994), 341-366, © E. J. Brill, Leiden

A CHRISTIAN BUSINESS AND CHRISTIAN SELF-IDENTITY IN THIRD/FOURTH CENTURY PHRYGIA*

BY

GARY J. JOHNSON

In her well-known monograph concerning early-Christian burial monuments from Phrygia, Elsa Gibson identified a group of thirteen monuments which are so similar in design and/or execution that they appear all to be products of a single workshop.[1] She suggested also that the stonecutter(s) who operated the workshop may have been Christians.[2] There is no evidence which proves this directly, but several circumstantial factors tend to confirm Gibson's view. If the identification is correct, this would be one of the earliest known Christian businesses.

The precise location of the workshop cannot be determined. There is some uncertainty even about the locations where several of the monuments produced by the workshop first were discovered and/or recorded. For the most part, however, the thirteen surviving monuments seem to have originated within a zone about 30 km. long and stretching up the valley of the Tembris (modern Porsuk) River approximately between the modern Turkish towns of Aslanapa and Abiye. [see fig. 1] Presumably, the workshop itself was located somewhere within or nearby this product distribution area. The activities of the shop may be dated roughly by an additional, seemingly related monument [G16], which is inscribed with the year of the provincial era of Phrygia corresponding to A.D. 304/305. [see plate 1][3]

The economic relationships generated by the workshop define a discrete regional population including the stonecutter(s), their customers, and their associates, i.e. colleagues, suppliers, etc. This study seeks to explore the nature and the limits of Christian self-identity within this population. The study is motivated by a desire to understand what Christianity meant to the average, "non-clerical" Christians of central Anatolia in this period.

Our only sources of information about the particular people associated with the workshop are the very carved stone burial

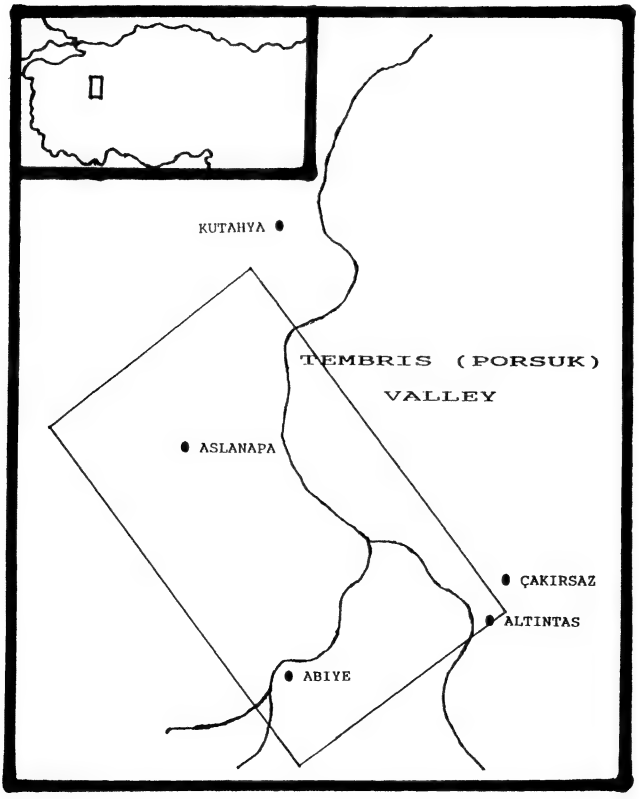


Figure 1.

monuments which formed the basis of their relationship. As such, the study is concerned also with the interpretation and utilization of these sources, including both their representational and epigraphical components.

Twelve of the thirteen known monuments produced by this workshop [G3-G14] explicitly commemorate Christian burials, and the Christian character of the monuments/burials is made evident by approximately the same means in all twelve cases. Reportable variations appear to be (in almost every instance) not real variations at all, but data-gaps caused by damage to and/or fragmentation of the monuments. For example, eleven of the twelve carry inscribed epitaphs, which refer to the deceased as "Christians."[4] Eight of these eleven [G3, G5, G7-G9, G12-G14] utilize the formulaic expression Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς, "Christians for

Plate 1.

Copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College.
Reprinted by permission.

Christians." The other three [G6, G10, G11] refer to the deceased more simply (but just as blatantly) with the single word, "Christian(s)." The twelfth monument in this Christian group [G4] is fragmented, and the epitaph is lost. However, the remaining portion is decorated with a stylized, circular wreath, in the center of which a cross is inscribed. Similar wreaths and crosses also appear on seven of those eleven monuments which preserve Christian epitaphs [G3, G5, G8-G10, G12, G13]. Three others [G7, G11, G14] are broken and missing the portion which would include the wreath. The last one [G6] shows the wreath, but the cross has been crudely defaced.

With due allowance for the accidents of survival, the fact that twelve out of thirteen known products of this workshop commemorate dead Christians seems strongly to suggest that the workshop sold primarily to Christian customers. This suggestion also is reenforced by another factor, which (at the same time) illuminates one aspect of the way this business actually functioned.

This workshop (in a manner which was typical of similar enterprises) apparently pre-fabricated burial monuments (apart from epitaphs), and perhaps displayed the ready-made monuments for sale in a fashion similar to what one might find at a monument company today. The similarity of the Christian elements in the twelve monuments already cited betrays in itself a certain standardized, "mass-produced" quality, and there is, among all of the monuments made by this workshop, a parallel uniformity of other motifs as well. For example, these monuments tend to commemorate the dead also through a more-or-less standardized array of gender-specific symbols. Monuments prepared for male dead tend to bear representations of pruning hooks, whips, and/or wax writing tablets. Monuments intended for females typically bear baskets, combs, and (especially) distaffs and spindles. Monuments for the commemoration of family groups including both males and females usually display a mixed selection of motifs.

Other standardized motifs (like the male pruning hooks and whips) reflect the rural, agricultural environment of the Tembris Valley. Nine of the monuments produced by the workshop are decorated with images of oxen, usually yoked in tandem and sometimes attached to a plow [G3-G5, G8-G12, G14]. Three of these nine monuments are decorated with horses as well [G3, G4, G8].

Finally, the finished surfaces of eight of the monuments (all of those from the workshop shaped in the form of stelai) are divided into

separate planes by decorative bands, which give the impression of an architectural façade. A horizontal band, representing apparently the lintel of a doorway and decorated with stylized vines and grapes separates a triangular pediment above from a rectangular space below. The latter is framed by vertical bands which seem to represent doorposts and which are decorated in the same fashion as the lintel. [see plates 2-5]

In addition to the uniformity of these motifs, the prefabricated nature of the monuments is tellingly revealed by mistakes and alterations. Perhaps the simplest and most common kind of "mistake" is the failure to fit the epitaph into the space available to contain it. On one of the stelai produced by our workshop [G8] the epitaph overflowed its bounded field in the center of the stele, and the conclusion of the epitaph had to be placed within the ornamental pediment above the epitaph's beginning. [see plate 2] Another epitaph [G11] ran longer than the available clear space, and finishes in broken-up fashion written in the spaces between and even partially on top of images of a pruning hook and writing tablet. [see plate 4]

One of the monuments produced by the workshop [G10] apparently was pre-fabricated for male use and provided with images of a whip and writing tablets. These subsequently were erased and replaced with combs, basket, spindle, and distaff, although the outlines of the original male paraphernalia remain visible beneath the alterations. [see plate 3] The changes probably were undertaken when the monument was purchased by four individuals to commemorate their mother-in-law and a female child, both of whom are described separately in the epitaph as "Christians."

On the other hand, such changes probably raised the cost of a monument, and not every purchaser would have been willing or able to cover the extra cost. This may explain the existence of transvestite and/or hermaphrodite stones (presumably the only items in stock when they were needed on short notice or short budget) whose ornamentation does not match the commemoration in the epitaph. There is again an example from this workshop group—a monument [G13] dedicated to a single male individual by his mother, his wife, and his son. The tombstone (intended apparently for a married couple) is ornamented with the typically male whip and writing tablet, but also with comb, distaff, and spindle. Perhaps the monument was intended implicitly to honor the two women dedicants also, but the epitaph does not say so directly.

One final example of an alteration brings us back to the issue of the

Plate 2.

Copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College.
Reprinted by permission.

Plate 3.

Copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College.
Reprinted by permission.

Plate 4.

Copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College.
Reprinted by permission.

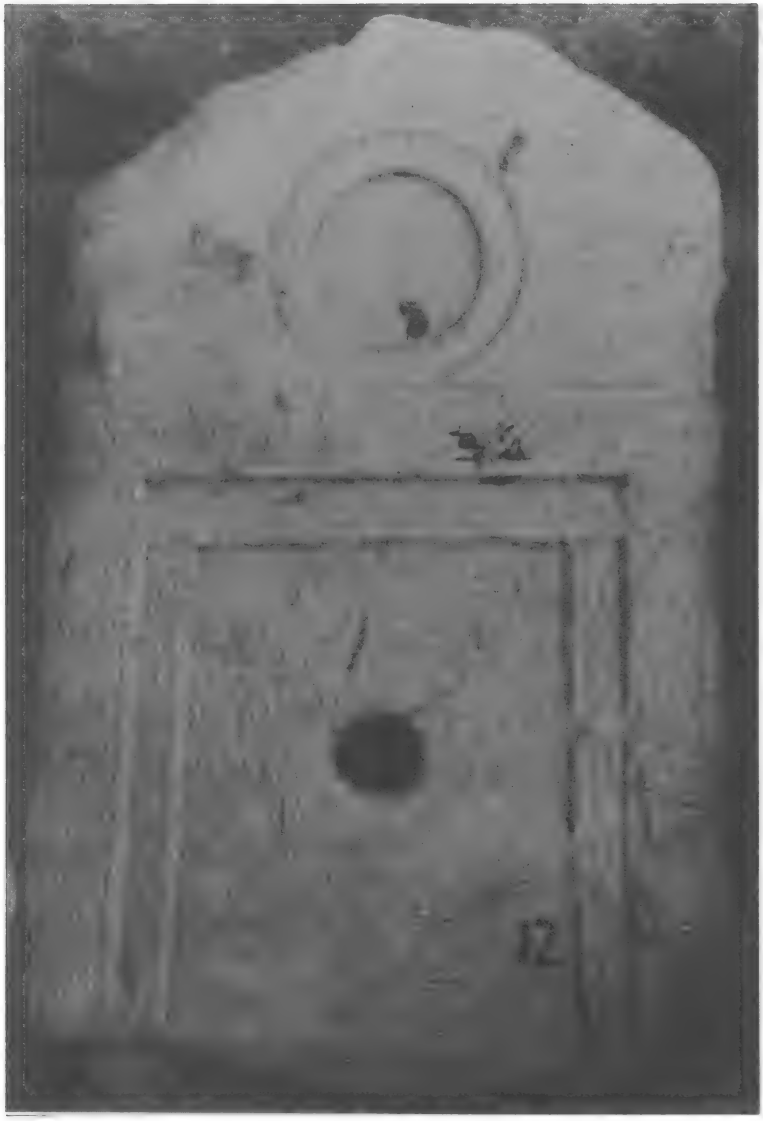


Plate 5.

Copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College.
Reprinted by permission.

workshop's clientele. This alteration involves the one monument produced by the workshop which does not explicitly honor Christian dead, and indicates that the specifically Christian motifs already noted also could be prepared on the stones in advance of sale. The monument in question [G15] is a stele, and very similar to the Christian stelai except for two details. The deceased are not identified as Christians and there is no cross in the center of the wreath. [see plate 5] However, in the center of the wreath there do appear to be faint traces of a cross, which has been carefully removed. This does not appear to be a defacement, but a skilled erasure.[5] Arguably, the stone may have been pre-fabricated for Christian use and altered subsequently for sale to a non-Christian customer, although we cannot know whether the initiative for the alteration lay with the customer or with the workshop. In any event, the stone may demonstrate that the workshop did not do business with Christians exclusively, but (given the pre-fabrication of Christian motifs) probably did anticipate more Christian business than not. Certainly, this conclusion is supported by the preponderance of Christian monuments in the surviving inventory.

The preceding data, by illustrating the standardized and often pre-fabricated nature of the monuments produced by this workshop, demonstrate that the stonecutter(s) tended to play a far more significant role in the design of the monuments than did the individual purchasers. This creative control seems to have extended also to the formulation of the epitaphs, which present as uniform an appearance as the decorative elements.

The eleven surviving Christian epitaphs, for example, consist almost entirely of the names and specified familial relationships of the dedicants and/or deceased. The most important additional information is the proclamation of Christian affiliation, which (as mentioned previously) is accomplished in eight cases with the formulaic expression, Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς. This formula not only is used repeatedly, but usually appears in precisely the same position following the list of names. Due to this placement, the formula represents the last two words of the epitaph in five of these eight cases [G5, G7-G9, G12]. In two other examples [G13, G14], the formula would be the last words except for the addition of the dedication, μνήμης χάριν, "in memory." On the remaining monument [G3], the formula has been written below the cross, within the ornamental wreath, and completely separate from the body of the epitaph.

The additional three Christian epitaphs do not utilize the "Christians for Christians" formula but otherwise offer little variation. One of these [G6] has the word Χρηστιανοῖς (sic) standing alone below a fragmentary epitaph (now lost). Another [G11] follows an original list of names with Χρηστιανοῖς, μνήμης χάριν, but then appends the names of two additional dedicants. The third epitaph [G10] honors two deceased females, identifies each individually as Χρηστιανῇ, and separately identifies four dedicants as Χρηστιανοί.

Of course, purchasers could (and did) sometimes order personalized representational and/or textual content. Apparent examples of alterations have been noted, which may have been purchaser authorized. In addition, a clear example of purchaser influence is offered by the monument with the erased cross [G15], (discussed above), whose epitaph serves as the last will and testament of one of the dedicants and discusses bequests of land, livestock, grain supplies, and tools. These few exceptions notwithstanding, however, the workshop seems to have served a relatively passive, Christian clientele, and this circumstance helps to illuminate the religious affiliation of the stonecutter(s) themselves.

The active role of the workshop in the production and marketing of a standardized line of distinctively Christian burial monuments indicates strongly that the stonecutter(s) associated with the workshop also were Christians. In Roman imperial Anatolia, tombstones/epitaphs normally did not function as a medium to express religious affiliation.[6] This is generally true for Christian as well as for non-Christian tombstones. A majority of the early-Christian monuments known from Anatolia are identifiable as such only because of the presence of various kinds of indirect (sometimes ambiguous) clues.[7] Thus, even the simple labeling of Christians in eleven out of twelve surviving epitaphs from this workshop represents a departure from usual Anatolian practice, and (given the over-all nature of the monuments) one for which the stonecutter(s) are most likely to have been responsible. To say the least, one hardly would expect such a novelty from non-Christian artisans, (who normally did not advertise their own or their co-religionists' orientation on funerary monuments) and especially not at a date prior to the formal legalization of Christianity.

There is also the issue of the cross symbol. The routine (and even prefabricated) use of the cross by this workshop seems to represent another innovation. At the beginning of the fourth century, when the workshop was operating, crosses still were rare in the Christian funerary

iconography of central Anatolia. The concentration of crosses in the products of this workshop and their less common appearance elsewhere (even in the Tembris Valley) appear to confirm that the innovation should be attributed to the particular tastes of the workshop rather than to the demands of the local Christian community.

Furthermore, a possible source of inspiration for this use of the cross can be identified in one epigraphical idiosyncracy of Phrygian stonecutters. This idiosyncracy is a widely-observed tendency to tip the Greek letter *chi* onto its side in epigraphical texts so that it takes the shape of a cross. Three of the monuments from our workshop offer examples. These three use the "Christians for Christians" formula and in each case the *chi's* within the formula and in other words as well are written as crosses [G3, G8, G13].[8]

The writing of *chi's* as crosses appears to have been an artistic rather than a religious convention and such *chi's* show up also on explicitly pagan memorials.[9] Nevertheless, this epigraphical habit made the shape of the cross as familiar to text engravers as any letter of the alphabet, and familiarity could have inspired a Christian engraver to use the sign in a more prominent emblematic fashion.[10]

In sum, the likelihood that the stonecutter(s) were Christians appears great enough to justify proceeding under that assumption. Moreover, this circumstance, coupled with the clearly predominant role of the workshop in creating the monuments, suggests that the monuments rightly should be interpreted as an expression of the Christian sensibilities of the stonecutter(s) more than of their Christian customers—even though the customers presumably approved of and appreciated the workshop's products.[11]

As it happens, however, this view runs somewhat counter to a century of scholarly commentary. Most published discussions of these monuments have ignored the stonecutter(s) completely, and have focussed upon the attitudes and intentions of the Christian purchasers whom the monuments commemorate.[12] The center-piece of these discussions usually has been the formula, Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς, whose precise meaning and significance have been hotly debated. As such, the formula represents a useful vehicle for illustrating some of the implications of the different interpretation here offered.

On a basic level, the "Christians for Christians" formula appears to refer in simple fashion merely to the individuals cited by name in the epitaphs as deceased and/or dedicants. Certainly, there is no doubt that

the Χριστιανοῖς include the enumerated dead. This fact is demonstrated by variations which occur in the number and gender of the dative element to reflect the particular circumstances of the deceased. For example, one of the monuments from our workshop [G9], which was dedicated to a deceased male by his father, wife, and four children presents the formula as Χρησσιανοὶ Χρησσιανῷ (sic). By the same token, another of the epitaphs prepared by this workshop appears to verify that the Χριστιανοί could include the specific surviving dedicants mentioned in the epitaph. The epitaph in question [G10] is the one (noted above), which does not use the "Christians for Christians" formula, but does identify separately a group of four dedicants as Χρηστιανοί as well as two individual female deceased as Χρηστιανῇ.

But, this is not the whole story. If, as indicated by its repeated use and uniform placement, the "Christians for Christians" formula (like the emblematic, wreath-enclosed cross) is a stock motif either contributed or suggested by Christian artisan(s), then the formula may be intended (implicitly if not explicitly) to reference others besides the specific dedicants and deceased named in the epitaph. In particular, the Χριστιανοί of the formula may also refer to the stonecutter(s) themselves. For Christian artisan(s), the formula could have functioned not only as religious proclamation but as a professional signature and trademark.

Phrygian stonecutters did, with some regularity, sign their own names to the monuments which they created. No other, more personal, signatures appear on the surviving creations of this workshop, but the more-or-less peripheral placement of the "Christians for Christians" formula accords with the typical placement of artisans' signatures when they do appear. Furthermore, the collective, emblematic quality suggested by the formula's multiple appearances and peripheral placement is underscored by the fact that the nominative element (unlike the dative) never appears in a singular form, even if only a single, named dedicant is involved.[13]

However, there are complications. The use of the formula is not, in fact, peculiar to this single workshop, although it does appear to be limited geographically to the Tembris Valley. Counting the eight examples from this workshop, the formula is attested about twenty times, and seems to have been in use within the Tembris Valley during the entire last half of the third century. The earliest dated example of the formula occurs on a monument [G22] carrying the year of the Phrygian provincial era corresponding to A.D. 248/249.[14] The (approx-

imately) fourth-century monuments from our workshop likely represent some of the latest examples of the formula's use.

Significantly, the additional monuments (despite various stylistic and chronological differences) tend to treat the "Christians for Christians" formula in an emblematic manner quite consistent with that found in the subject workshop. In most cases the formula appears at or very near the end of the epitaph [G1, G2, G20, G21, G23, G24, G27-G29], and otherwise the formula either is used to begin the epitaph [G22] or detached from the epitaph completely [G18, G19]. This continuity of usage involving multiple artisans/workshops suggests that the use of the formula depended upon some sort of long-lived regional factor.

To date, most scholars have tended to identify that factor as the regional Christian Church. The "Christians for Christians" formula has been viewed virtually as a liturgical expression living within the conscious discourse of the regional Church and actively specified by individual members of the Church when ordering epitaphs for themselves or their family members, a perspective from which the Χριστιανοί of the formula perhaps could be understood to represent the united population of the local Christian community.

This perspective emerged out of the attempts of early-twentieth century scholars to explain why substantial numbers of identifiable, pre-Constantinian Christian burial monuments should occur nowhere else in the territory of the Roman Empire except central Anatolia/Phrygia.[15] Because the general absence of such monuments elsewhere was attributed early-on to the dangers of the Age of Persecution, the existence of the Phrygian stones seemed naturally to herald the presence there of an uncommonly rigorous Christian Church. Furthermore, the explicit confession of the "Christians for Christians" monuments appeared to many scholars too militant even to represent mainstream Christianity, and the formula came to be described conventionally as the cult proclamation of Montanist heretics.[16] Elsa Gibson's study of the "Christians for Christians" monuments now has eroded scholarly confidence in the Montanist identification just as other scholars have transformed our understanding of the phenomenon of persecution, but Phrygian Christians still are being described as unusually confident, self-assured, etc., because of the prevalence of Christian burial monuments in the area.[17]

Improved appreciation of the role of the stonecutter(s) in creating these monuments does not, in itself, invalidate the Church as the source

of the formula, especially if the stonecutters were themselves members of that Church. However, this Church-based explanation is problematic for several reasons.

In the first place, one would expect any Christian organization which was influential enough to mold specific textual selections in the epitaphs of its members over a fifty-year period to leave more tangible traces of its authority structure within those epitaphs. Yet, only three out of the twenty known "Christians for Christians" epitaphs (and none from the subject workshop) allude to a Christian community or Christian hierarchy in terms (arguably) more direct than the formula itself. One of these three [G28] merely notes that the deceased was being interred alongside his father, who had been a πρεσβύτερος, presumably a reference to that Christian office. Another [G29] describes the two surviving sons of the primary deceased as Χρηστιανοὶ πρεσβύτεροι λαοῦ πρεστάμενοι, "Christian presbyters, leaders of the people."[18] The third epitaph [G27] identifies an anonymous deceased more ambiguously as ἄρχοντα πατρίδος λαοῦ, "leader of the community of the people." This conceivably could be a reference to a Christian community, since the individual in question (who claims to have authored the epitaph himself) calls himself φιλοχρήστορας, "friend of Christ(?)," and the monument is decorated with an emblematic cross. Of course, this interpretation is far from secure.

The conscious, collective use of a funerary motif to express community identity also presupposes a high degree of community absorption in the deaths of individual members and in matters pertaining to burial and commemoration. Again, no such community concern is apparent in the epitaphs. These are family monuments exclusively. No individual is named as a dedicant or deceased in any "Christians for Christians" epitaph on any basis other than kinship.

One of the epitaphs [G23], which unfortunately is damaged and fragmentary, records that the deceased was a συνγένος ("kinsman") of the dedicants (whose names are lost) and records that the dedicants had paid for the fabrication of the monument ἐκ τῶν ἰδίων: "out of their own funds." This particular expression of family financial independence is so common a feature of Greco-Roman epitaphs that one tends hardly to see it, but, in this case, there may be some value in taking note.

Marble burial monuments surely were not inexpensive items in third-century Phrygia. An ordinary family (at best) may have been able to purchase only one burial monument every two or three generations.

This economic burden, may (in part) explain the multi-generational nature of most of the dedications, the routine listing of numerous pre-deceased children, and perhaps even the concern of purchasers/dedicants to preserve their own names within the epitaphs of others.[19] To say the least, these characteristics (coupled with the one straightforward expression of private financial responsibility) suggest that these Christians were not so bound to a Christian community as to help their fellow Christians to afford tombstones.

Moreover, most Phrygian Christians seem to have been unwilling to share their tombs or burial grounds with non-family members, including even other Christians. In fact, the same three epitaphs cited just above for references to community/hierarchy also reveal most clearly the absence of any new (and specifically Christian) openness concerning access to the tomb. All three include warnings against violation of the tomb. The concerns motivating these warnings seem to have permeated Anatolian culture, and related warnings constitute an extremely common element in Anatolian epitaphs—pagan, Jewish, and Christian alike.[20] In most cases, the worry was not so much that the tomb might be defaced or grave goods stolen, but that the corpse of an outsider might be dumped into the family tomb.

Potential violators of the tomb typically were threatened with one (or both) of two punishments: the payment of a fine (of specified amount) to a specified authority (usually the city treasury) or the imposition of a curse. The funerary curse was by far the preferred mode of warning and/or punishment levied upon tomb violators in Phrygia, and two of these three "Christians for Christians" epitaphs, which include such warnings [G28, G29], lay more-or-less identical curses in the words: τὸν Θεόν σοι ἀναγνοὺς μὴ ἀδικήσῃς, "By God, do not abuse (i.e. the tomb)!"—a curse formula which has been found also on explicitly pagan monuments in the Tembris Valley.[21] The third epitaph, that honoring the anonymous φιλοχρήστορας [G27], is more unusual, and threatens "eternal punishment" to anyone (family members as well as strangers) who should dig up his bones.

An assessment of these three curses against the broader background of Anatolian Christian epigraphy leaves no doubt of the serious intent of the Christians involved. After all, the majority of the early-Christian monuments known from Anatolia are identifiable as such only because of the inclusion of a Christianized curse formula. The most famous of these is the so-called "Eumenaean formula" which warns the potential

violator that he ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, "will reckon with God." Another common Christian formula informs the violator that he δώσει λόγον τῷ Θεῷ, "will render an account/explanation to God." A sizeable proportion of the epitaphs which utilize these Christian formulae specify much more clearly than the three cited "Christians for Christians" epitaphs that maintaining the exclusivity of the family tomb was truly the major priority in tomb protection.[22]

In light of the above data, the notion that the "Christians for Christians" formula was an officially sanctioned motto of a strong regional Church seems unlikely to be true, and the particular assessment of Christian self-identity which that notion fostered must be set aside. Some other factor must be offered to explain the longevity of the "Christians for Christians" formula and its appearance in the products of multiple workshops/artisans. Fortunately, a better explanation lies close at hand—in the stoneyards.

Individual workshops were not isolated entities, but segments in a regional economic system created (in part) by the lines of distribution of raw stone, which (for present purposes) is limited to marble. The most prominent Anatolian marble quarry was that at Dokemion, but subsidiary quarries were opened by the second century in the Tembris Valley at Çakirsaz and Altintaş, both of which lay close-by the territory of the subject workshop. These quarries most likely were the nuclei of the marble distribution network within the Tembris Valley, and may have served local workshops either directly or through the secondary agency of a few larger stoneyards.[23]

The distribution of marble was not an economic matter only, but contributed also to the development of broad regional styles in such stonework as burial monuments. Given the difficulties of transporting so heavy a product, marble for specialized purposes usually was cut and shaped while still at the quarry, and additional preliminary finishing could be accomplished at larger shops enroute to other final destinations.[24]

We have no information about the actual mechanisms of marble distribution in the Tembris Valley, but the ongoing procurement of stone from common sources presumably facilitated personal contacts between the various workshops and/or independent artisans who constituted the network. In some areas of Anatolia, at least, stonecutters organized themselves formally into *collegia*, which would have provided a context for increased, long-term social and professional fraterniza-

tion.[25] This sort of professional contact (however sponsored) also could have been a factor in the development of distinctive regional styles in stonework, and this is precisely the context within which one must view the regional distribution of the "Christians for Christians" formula.

The formula is, in fact, only one of a number of motifs which the monuments produced by our subject workshop have in common with monuments produced by other workshops both within the Tembris Valley and beyond during the half-century, 248-305. Some of these shared motifs no doubt spring coincidentally from the common realities of life and labor in central Anatolia. In this category belong representations of plow oxen, horses, agricultural tools, and spindles/distaffs, all of which are ubiquitous in the funerary imagery of central Anatolia.[26]

Other regional motifs reflect abstract cultural values, and are, therefore, more likely to stem (in some fashion) from a tangible artistic tradition than from the coincidental activities of independent artisans. The stylized doorways produced by the subject workshop may be pertinent in this regard, and related to a type of Phrygian tombstone which was extremely popular between the late-first and early-third centuries and which was carved in highly realistic fashion to resemble a closed wooden door—presumably the door to the next world. [see plate 6][27]

Some shared, regional motifs are textual/epigraphical motifs, like Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς, but include also more lengthy and complicated texts, which are even less likely to have been composed independently and precisely by multiple authors. Good examples of such texts are several funerary curse formulae, each of which is attested multiple times in Phrygia. Three of these, which were in use by Christians, already have been cited: τὸν Θεόν σοι ἀναγνοὺς μὴ ἀδικήσῃς; ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν; δώσει λόγον τῷ Θεῷ.[28]

Professional stoneworkers may not have authored all of these formulae, but the preservation and repeated use of certain formulae cannot reasonably be attributed to any other party. That is not to suggest that the occasional customer never requested specific, formulaic language for an epitaph based on prior knowledge and personal liking of some previously used expression, but one doubts that such customers would have been common. This is especially the case given the low literacy level which probably prevailed in the Tembris Valley, and notwithstanding the number of writing tablets that decorate Phrygian tombstones.[29]

The repetition of select expressions in numerous epitaphs more likely reflects the existence and utilization of phrasebooks, which may have

Plate 6.

Copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College.
Reprinted by permission.

been compiled under the influence of Greek literature, inventive customers and/or colleagues, and which (in conjunction with pattern books) could have formed the basis of workshop traditions spanning multiple workshops and multiple generations of stonecutters.[30] Such phrasebooks could have been offered to customers to guide their choices, or utilized by the stonecutters only as a professional reference. In any event, Christian stonecutters obviously would have been more likely than non-Christians to compose, preserve, and/or utilize Christian-specific material. Thus, the proliferation in Phrygia of Christian formulae like Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς probably represents, more than anything else, evidence of the spread of Christianity through the stoneworking profession of that region.

This realization returns us to the original workshop and to the view (expressed earlier) that the monuments produced by the workshop tend to reflect more directly the Christian self-identity of the stonecutter(s) themselves than that of their Christian customers. Unfortunately, the pertinent data are too few to illuminate even the Christian consciousness of the stonecutter(s) in full detail, and our view must remain highly incomplete and problematic. However, the available data suggest that these Christians cannot easily be subsumed into conventional categories.

The most profound manifestation of Christian self-consciousness on the part of the stonecutter(s') is their apparently conscious identification of a Christian market for the workshop's products (as demonstrated by the pre-fabrication and standardization of Christian motifs). This effective sense of economic community is more significant than the use of any particular symbol or language. Arguably, the stonecutter(s') personal identification with this Christian market/community also is signalled by their use of the "Christians for Christians" formula as a workshop signature. Furthermore, this same formula may evoke their relationship with other self-conscious Christians within the professional stoneworking network who earlier may have originated, and, at least, seem over time to have perpetuated the formula's use.

There is no good way to test the ultimate limits of the workshop's mixed economic and religious identity, but clearly those limits fall short of creating an exclusively Christian system. We have already seen the example of a pre-fabricated Christian monument apparently being altered for sale to a non-Christian purchaser, and the example is doubly significant for involving the active removal of a Christian symbol. In

addition, the workshop likely would have had to deal with non-Christians in order to obtain the raw marble from which the monuments were created.

The quarries and primary marble distribution system of Anatolia came under direct Roman imperial control as early as the time of Augustus. We do not have much information about the actual operations of the quarries in the third/fourth centuries, but there is no good reason to doubt that they still (in some fashion) were an official, imperial enterprise. To find Christians serving within this imperial operation in the third/fourth century would be no great surprise, but one doubts that Christians would have been numerous enough to monopolize the system.[31]

One would like to know whether the local Christians (for their own part) felt obliged to do business only with Christian stonecutters or cared whether their tombstones came equipped with crosses and a Christian formula. The fairly wide distribution of the workshop's monuments (to judge by the places where the surviving examples were found) might indicate that the purchasers had been willing to go to some trouble to procure them. However, we have no clear data concerning the number and locations of active workshops in the Tembris Valley during this period, and thus lack any means of knowing whether the purchasers ever avoided more convenient non-Christian establishments.

The generally rural nature of the Tembris Valley actually could have worked against the development of strong community bonds if it required the Christian population to be diffused over too wide an area.[32] This circumstance conceivably could have contributed to the development of a tighter Christian community within the stoneworking profession than without, because professional concerns may have fostered contact and social intercourse to a degree not possible in the daily lives of the (presumably) agrarian population whom the workshop served. The passivity of the workshop's customers, the prominence of family concerns in the epitaphs, and the absence of references to any ecclesiastical organization in the workshop's products may testify to the relative weakness of the Christian self-identity among these people, but such factors are ambiguous. They may also reflect (among other things) the nature of the funerary medium or the choices of the stonecutter(s) who created the monuments.[33]

There are questions, too, concerning the precise nature of the religious beliefs which animated the Christian identity of the workshop

(and its customers and colleagues), and these questions are more fundamental by far than the issue of orthodoxy vs. heresy, which has dominated previous commentaries. The most striking point is the spelling of the word "Christian." Nine of the eleven surviving epitaphs from this workshop which mention Christians [G3, G6, G8-G14] render the word with *eta* rather than *iota*: Χρηστιανοί. One of the remaining two [G7], (although damaged and missing the first six letters of the dative element) appears correctly to spell the "Christians for Christians" formula with *iota's*. The other [G5], however, betrays what Elsa Gibson calls "genuine confusion": i.e. Χριστιανοὶ Χρηστιανοῖς. If we look beyond the workshop to the whole group of "Christians for Christians" epitaphs, only two other spellings with *iota* occur [G18, G23], compared to seven with *eta* (G19-G21, G24, G27-G29] and three [G1, G2, G22] with the diphtong *epsilon-iota*, No general tendency to replace *iota* with *eta* appears in the written Greek of the Tembris Valley.[34] Therefore, the spelling "Χρηστιανοί" appears to be intentional.[35] Several implications follow.

First, we may assume (perhaps) that the stonecutter(s) who carved these "Chrestian" epitaphs had had no direct, personal experience with canonical (or other) Christian texts which could have informed their spelling (if not their theology). The same apparently must apply also to the "Chrestian" clientele of this (and other) workshop(s), which would include the families of those Χρηστιανοὶ πρεσβύτεροι, mentioned earlier, as well as the φιλοχρήστορας, who claimed even to have authored his own epitaph. Consequently, one must be very hesitant to explicate any particular theological basis for the existence of their "Chrestian" economic community, and especially given the apparent conformity of these individuals to Anatolian cultural norms pertaining to death and burial.

Nor does the presence of the cross provide any secure help. Given the proclivity of the stonecutter(s) to write *chi* as a cross, the isolated, wreath-enclosed, emblematic crosses which decorate our workshop's products could as likely stand for the initial *chi* of Χρηστιανοί as for the cross of the crucifixion.

This fine confusion offers, however, a suitable conclusion. The monuments testify above all to the extraordinary complexity of real-life Christianity. We only have glimpsed that complexity through one narrow door.

NOTES

* This study is a belated response to certain questions posed for me several years ago at an informal colloquium of graduate students and faculty at the Department of Religious Studies of the University of Virginia. I wish to thank the participants for engaging me in issues which I previously had ignored, and especially Prof. Robert L. Wilken for inviting me to attend. The present work would not have been possible without the prior publications of Mrs. Elsa Gibson. I am most happy to acknowledge my considerable debt to her and to thank her for a valuable critique of an earlier draft. I am grateful also to Prof. Christopher Haas of Villanova University, who helped me to escape from a remarkably convoluted first draft; to those who offered helpful comments on preliminary versions at two conferences; and to Harvard University for allowing me to include the accompanying photographs. I dedicate the study to Lois, Quinton, Julian, and Allen, who deserve more in exchange for the time it consumed.

[1] E. Gibson, *The "Christians for Christians" Inscriptions of Phrygia* (Scholars Press, 1978) = *Harvard Theological Studies* 32. Subsequent citations will be abbreviated as Gibson, *"Christians."* References to Gibson's catalogue numbers for specific monuments will appear in the text as [G1, G2, etc.]. The thirteen monuments noted include G3-G15. Five of these [G3-G7] appear to have been carved in the shape of funerary altars, or *bomoi*, but damage/fragmentation makes the identification problematic in some cases. The remaining eight monuments [G8-G15] are stelai. For Gibson's discussion of this workshop, see pp. 41-42.

[2] E. Gibson, *"Christians"*, pp. 42, 144.

[3] The photographs included here were published originally in Gibson, *"Christians"*, copyright 1978 by the President and Fellows of Harvard College, and are reprinted by permission. The Phrygian provincial era is commonly referred to as the "Sullan era" and dated from 85 B.C. However, provincial era dates can be problematic. See the discussion in *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* 9 (Society for the Promotion of Roman Studies, 1988) = *Journal of Roman Studies Monographs* 4, pp. liv-lvi. Monument G16 differs from the norm of this workshop group by being decorated with three prominent sculpted human figures (two male, one female), but is very similar to the workshop group in other decorative details (e.g. stylized grapes and vines on doorposts; oxen) and in the lettering of the epitaph (See notes 9 and 25 below). These similarities prompted Gibson to attribute the monument to the same workshop which produced G3-G15. A subsequent study has associated G16 instead with another workshop which specialized in figure sculptures like those noted. See M. Waelkens, *Die Kleinasiatischen Türsteine* (Deutsches Archäologisches Institut, 1986), p. 87, n. 158. Nevertheless, the similarities between G16 and G3-G15 suggest that there could have been some direct connection between the two shops which would validate the use of G16 to date the approximate origins of G3-G15.

[4] In most of these epitaphs, "Christian" is spelled with *eta* rather than *iota*. The significance of the spelling is discussed below. I refer to "Christians" or the "Christians for Christians" formula, etc. when offering more general comments, but, in the case of specific monuments/epitaphs, I will spell "Christian" as it appears on the stone.

[5] Gibson, *"Christians"*, p. 36. I have not personally seen the stone, but depend here entirely upon E. Gibson.

[6] References to religion typically are incidental. For example, specific deities or their institutions sometimes are mentioned in the context of warnings about the consequences

of violation of the tomb. See the discussion of such warnings below. One exception to the rule involves devotees of Zeus Bronton, who occasionally combine epitaphs with explicit dedications to the god. See *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* 5 (Manchester University Press, 1937), pp. xxxviii-xliv and, for example, no. 111.

[7] Early commentators considered this Christian reticence to stem from the danger of persecution, but it more likely reflects simple cultural conformity. Note W.M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* vol. 1, pt. 2 (Oxford, Clarendon Press, 1897), p. 501: "...the Chr. put nothing in public documents, such as their epitaphs, which could be quoted as evidence of Christianity..."; and W.M. Calder, 'Early Christian Epitaphs from Phrygia', *Anatolian Studies* 5 (1955), p. 25: "...the strong conservativism of Phrygian sepulchral custom, reinforced by the prudence in the face of persecution...precluded the open display on tombstones... of any trace of the Christian profession."

[8] See Gibson, *"Christians"*, p. 39. Three other epitaphs from the workshop [G5, G10, G12] contain *chi's* which are tilted to a lesser degree.

[9] Gibson, *"Christians"*, p. 39 discusses some unpublished examples of *chi's* written as crosses within dedications to Hosios Kai Dikaios and Zeus Ampeleites. G16, the dated monument noted above and pictured in plate 1, lacks explicit reference to any religion and likely is non-Christian. However, three *chi's* in the epitaph are carved as crosses. This is one of the features which seemed to Gibson to tie the monument to the subject workshop.

[10] Gibson, *"Christians"*, p. 39 suggests the reverse: "Familiarity of the sight of the cross may have prompted the carving of the letter *chi* in this shape. There may well have been genuine confusion here as to the form of this letter."

[11] This argument has broad implications for the interpretation of funerary monuments, both Christian and otherwise. However, it clearly cannot be taken as an all-inclusive rule.

[12] E. Gibson, *"Christians"* is the major exception. Her interest in the stonecutters is one of the qualities of the book which make it so very useful. See her discussions of workshops, letters and motifs (pp. 41-45), sculptors' signatures (pp. 67-70), and metrical inscriptions/phrasebooks (pp. 85-97).

[13] There are no examples from the subject workshop, but, as discussed below, the formula appears in other contexts as well. G2 is a dedication by a single male individual in honor of his deceased parents and brother. The epitaph concludes Χρειστιανοὶ Χρειστιανοῖς (sic).

[14] The dating is far from secure. Gibson did not see the stone, and the number of the provincial year apparently was already damaged when the first editors published the epitaph. Subsequent editors do not entirely agree about what letters actually were visible on the stone.

[15] The Anatolian monuments seemed more significant than the Christian dedications of the Roman catacombs because of their greater visibility, diversity, and (in some cases) explicit nature.

[16] W.M. Calder was perhaps the most persistent advocate of the Montanist identification, and he argued his case in a number of publications. See, for example, 'Philadelphia and Montanism', *Bulletin of the John Rylands Library* 7 (1923), pp. 309-354; 'Early Christian Epitaphs from Phrygia', *Anatolian Studies* 5 (1955), pp. 25-38.

[17] Note R.L. Fox, *Pagans and Christians* (Alfred A. Knopf, 1987), pp. 294-295; and R.S. Kraemer, *Her Share of the Blessings* (Oxford University Press, 1992), pp. 167-168, who still discusses the monuments in relation to Montanism.

[18] G28 and G29 may also be the products of a single stonecutter/workshop. Both are written in faulty hexameters which begin with the formulaic expression Ἐνθάδε γῆ κατέχι... "Here the earth holds Sosthenes [G28]/Domnos [G29]." Both end with a specific warning about violation of the tomb, which is discussed below. Gibson, *"Christians"*, p. 93 suggests that the carved lettering in both is so similar as to reflect probably a single stonemason.

[19] Approximately 50% of the "Christians for Christians" monuments cite members of three generations of the given family as dedicants and/or deceased.

[20] R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (University of Illinois Press, 1962), p. 109: "In general, the evidence seems quite strong enough to indicate the presence of a special attitude toward death in Asia Minor generally as opposed to the rest of the Greek world, and particularly the cities of Greece proper. It was considered tremendously important that the grave should be untouched save by those for whom it was meant."

[21] Gibson, *"Christians"*, pp. 62-63 discusses the meaning of the formula.

[22] Neither of the two formulae cited are unambiguously "Christian", but both seem to have been primarily (though not exclusively) Christian usages. For a discussion of problems in attribution and other issues see R.S. Kraemer, 'Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources', *Harvard Theological Review* 84:2 (1991), pp. 141-162; P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kok Pharos, 1991), pp. 54-60; J.H.M. Strubbe, 'Cursed be he that moves my bones', in C.A. Faraone and D. Obbink, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford University Press, 1991), pp. 33-59. For additional bibliography and numerous examples of Christian epitaphs which specify the exclusive availability of the tomb to particular family members see G.J. Johnson, *Roman Bithynia and Christianity to the mid-Fourth Century*, unpublished doctoral dissertation, University of Michigan (1984), especially pp.

[23] See J.C. Fant, *Cavum Antrum Phrygiae: The Organization and Operations of the Roman Imperial Marble Quarries in Phrygia*, BAR International Series 482 (1989).

[24] Scholarly literature concerned with marble is increasing rapidly. Note, for example, J.C. Fant, *Ancient Marble Quarrying and Trade*, BAR International Series 453 (1988); N. Herz and M. Waelkens, *Classical Marble: Geochemistry, Technology, Trade* (Kluwer Academic Publishers, 1988).

[25] As at Nikomedia, whose marble workers are discussed in J.B. Ward-Perkins, 'Nicomedia and the Marble Trade', *Papers of the British School at Rome* 48 (1980), pp. 23-69. There is also a possibility that some artisans (specialists, perhaps) could have moved around from workshop to workshop. Such a circumstance could explain the similarities between monuments G-16 and G3-G15.

[26] See M. Waelkens, 'Phrygian Votive and Tombstones as Sources of the Social and Economic Life in Roman Antiquity', *Ancient Society* 8 (1977), pp. 277-315.

[27] Plate 6 [G36] is a Christian monument which reflects the "doorstone" style more directly. The now standard work on doorstones is M. Waelkens, *Die Kleinasiatischen Türsteine* (Deutsches Archäologisches Institut, 1986).

[28] Metrical epitaphs also offer clear examples. See Gibson, *"Christians"*, pp. 85-97; T. Drew-Bear, 'A Metrical Epitaph from Phrygia', in G.W. Bowersock *et al* (ed), *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox* (W. de Gruyter, 1979), pp. 308-316.

[29] W.V. Harris, *Ancient Literacy* (Harvard University Press, 1989), p. 140 notes a late third-century text of Herodas in which "Phrygian" is synonymous with "illiterate". He remarks also (p. 222): "Most epitaphs were inscribed by skilled masons, who in many

cases probably contributed to the formulation of the text, and this leads inevitably to the conclusion that the epitaph is far from guaranteeing that the deceased or even his or her survivors were themselves wholly literate." Gibson, *"Christians"*, p. 96 is more optimistic: "That in this population of rural farmers such a high rate of literacy should prevail, and that so many farmers should be interested in literature as to display it on what was obviously one of their deepest concerns—their tombs—is indeed remarkable".

[30] "Phrasebooks" need not in every instance (perhaps) even have been written documents, but a body of habitually-used, remembered phrases, which could have been passed along through apprentice training, personal contact, etc.

[31] The small quarries in the Tembris Valley may, however, have been leased out gradually to private contractors, beginning in the late second century. See J.C. Fant, *Cavum Antrum Phrygiae*, pp. 9-10.

[32] Interestingly enough, much of the region lay within the confines of a large imperial estate. See J. Strubbe, 'A Group of Imperial Estates in Central Phrygia', *Ancient Society* 6 (1975), pp. 228-250.

[33] For that matter, we should be careful of exaggerating the Christian identity of the stonecutters. One might wonder why Christian artisans did not show even more creativity in generating new motifs, especially if they were playing to a Christian market. One Christian formula and a cross motif is not much result for fifty years of monument making.

[34] Gibson, *"Christians"*, pp. 16-17.

[35] One is reminded of course of Tertullian's complaint in *Apology* 3.5: *Sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa est notitia penes vos), de suavitate vel benignitate conpositum est.*

University of Southern Maine
37 College Avenue, *Gorham*, Main 04038

Vigiliae Christianae 48 (1994), 367-384, © E. J. Brill, Leiden

CHAIR, ASCÈSE ET ALLÉGORIE SUR LA GÉNÉALOGIE CHRÉTIENNE DU SUJET DÉSIRANT SELON MICHEL FOUCAULT*

PAR

BERNHARD TEUBER

1. Déclinaison et déclin du sujet

Quoi qu'on ait pu dire à propos du style de Michel Foucault, nous doutons que les commentateurs se soient attardés à une observation fort simple, peut-être même banale.[1] Si l'on passe en revue ses grands livres publiés et qu'on les compare ensuite à ses études sur l'Antiquité chrétienne, on constatera une différence révélatrice. Depuis *Folie et déraison* jusqu'au *Souci de soi*, les titres exploitent essentiellement le sens propre des mots qui les composent.[2] Il en est autrement pour ce qui concerne des titres tels que *le Combat de la chasteté* ou bien *les Aveux de la chair*. Dans les deux derniers cas, Foucault utilise un langage figuré dont la spécificité, la provenance et les effets de subjectivation nous semblent réclamer une analyse approfondie. Peut-être cela nous permettra-t-il d'ébaucher les contours d'une généalogie rhétorique du sujet désirant tel qu'il a été conçu par le christianisme.

Regardons d'abord l'article de 1982 sur *le Combat de la chasteté* où Foucault examine les conseils de continence donnés par Jean Cassien.[3] Pour promouvoir le monachisme naissant de la Gaule méridionale, Cassien avait rédigé dans les années 420 deux traités de doctrine ascétique.[4] Le moine y est considéré comme un soldat du Christ (*miles Christi*),[5] qui fera de sa vie une bataille perpétuelle. Les termes de «combat» (*pugna*), de «guerre» (*bellum*), de «lutte» (*colluctatio*), de «concours» (*certamen*), de «compétition» (*agon*), sont répétés régulièrement. Tous ces mots qui le plus souvent impliquent l'idée d'une prouesse et d'un spectacle sportifs, sont employés au sens figuré. Il s'agit d'une série de métaphores qui supposent une analogie entre l'activité du combattant et la vie ascétique. Contentons-nous d'abord de signaler, en modifiant la fameuse définition qu'Aristote donne de la métaphore, au IIIe livre

de la *Rhétorique*, que le guerrier et l'ascète se ressemblent «parce que tous les deux sont doués d'un courage viril» (διὰ τὸ γὰρ ἄμφω ἀνδρείους εἶναι).[6]

Que signifiera donc le combat de la chasteté? Au long de son article, Foucault emploie à plusieurs reprises cette expression. Nous en retiendrons deux exemples. A la page 18, nous lisons: «L'essentiel du combat de la chasteté porte sur une cible qui n'est pas de l'ordre de l'acte ou de la relation», et Foucault d'ajouter, à la page suivante, que dans «les différentes traces d'impureté» on trouverait «l'indication de ce contre quoi il faut se battre dans le combat de la chasteté». Evidemment, le combat de la chasteté réunit en lui trois éléments: à savoir un sujet qui lutte, c'est l'ascète; ensuite une technique de soi que celui-ci met en œuvre, c'est le combat qu'il mène, et finalement l'objectif qui'il s'efforce d'atteindre et qu'on identifiera à la chasteté. C'est un combat dont le sujet est l'ascète et dont l'objet est la chasteté. En suivant les catégories de la grammaire latine, nous dirions que, dans le combat de la chasteté, le substantif «combat» régit un génitif objectif puisque la chasteté fait l'objet du combat.

Mais qu'en est-il de la deuxième occurrence de notre expression? Cette fois-ci, Foucault cite un passage tiré du *De institutis coenobiorum* de Cassien où celui-ci recommande aux moines d'éviter autant que possible le trouble des sens que risquent d'éveiller les pollutions nocturnes:

> Il faut nous efforcer de réprimer les mouvements de l'âme et les passions de la chair jusqu'à ce que la chair satisfasse aux exigences de la nature sans susciter de volupté, se débarrassant de la surabondance de ses humeurs sans aucune démangeaison malsaine et sans susciter de combat pour la chasteté.[7]

Que veut dire dans ce contexte le «combat pour la chasteté», selon la traduction de Jean-Claude Guy dans les *Sources chrétiennes* que nous avons suivie avec Foucault? Cassien a-t-il devant les yeux une situation où le sujet ascétique jouit de sa chasteté sans qu'il soit obligé de mener un combat pour y atteindre? Le «combat pour la chasteté» serait-il tout simplement le «combat de la chasteté» dans l'acception du génitif objectif? Les choses se compliquent, hélas! dès que nous étudions la phrase dans le texte: *donec ista carnis condicio necessitatem naturae expleat* [...] *non pugnam suscitans castitati.* Dans la proposition participiale, le sujet grammatical sous-entendu est *carnis condicio*, le verbe *suscitans* régit l'accusatif *pugnam* comme complément d'objet direct, tandis que *castitati* se trouve au datif et ne désigne pas l'objet, mais le protagoniste

du combat. On traduira donc: «jusqu'à ce que notre condition charnelle remplisse sa fonction naturelle sans engager la chasteté dans un combat».

Du coup, le combat de la chasteté n'accomplit plus une médiation entre un sujet désirant, c'est-à-dire l'ascète, et un objet désiré, c'est-à-dire la continence. Tout au contraire, la bataille se fait désormais — ou du moins risque-t-elle de se faire — entre la chair et la chasteté. Il y a affrontement entre deux principes qui s'opposent, entre deux sujets combattants pour ainsi dire. Quant au statut grammatical de la chasteté, il change également: de génitif objectif, il devient génitif subjectif puisque la chasteté sera l'une des actrices du combat. En plus, ces effets de la déclinaison latine entraînent presque automatiquement le déclin du sujet désirant qui soudain se voit banni du théâtre des opérations. Il est remplacé par ces étranges personnages que sont non seulement la chasteté, mais aussi la chair. Par conséquent, la métaphore du combat se fond ici avec une autre figure de rhétorique, à savoir la personnification qui selon Fontanier peut être rapportée à l'allégorie et «consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être abstrait et purement idéal, une espèce d'être réel et physique, doué de sentiment et de vie, enfin ce qu'on appelle une personne».[8]

Intégrant le génitif objectif et le génitif subjectif simultanément, le combat de la chasteté doit être compris de deux manières contradictoires et complémentaires. Quant aux *Aveux de la chair*, titre prévu du quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité* et qui n'est pas paru, la structure grammaticale en est la même. En tant que génitif objectif, la chair constitue le contenu d'un aveu à faire par le sujet. En tant que génitif subjectif, la chair est en même temps le support qui permet de formuler l'aveu. En faisant accomplir l'acte d'aveu à la chair, on attribue la faculté de parole à quelque chose d'inanimé. C'est la figure de la prosopopée qui, toujours d'après Fontanier, «consiste à mettre en quelque sorte en scène, les absens [sic], les morts, les êtres surnaturels, ou même les êtres inanimés; à les faire agir, parler, répondre, ainsi qu'on l'entend».[9]

Dans les études de Foucault sur l'Antiquité chrétienne, la coïncidence des génitifs objectif et subjectif laisse deviner le paradoxe d'un sujet qui se constitue comme objet de sa propre pratique. Cette curiosité pour les avatars d'une subjectivité paradoxale relie entre eux la plupart des travaux de Foucault, à commencer par la parrhésie hellénique, jusqu'à l'archéologie des sciences de l'homme où, une fois de plus, le génitif

objectif et le génitif subjectif s'entrecroisent.[10] Au niveau de la thématique d'un sujet toujours problématique et, pour cela même, problématisé sans cesse, on découvre sans doute une continuité fascinante dans la pensée de Foucault. Mais en même temps, il suggère qu'avec l'avènement du christianisme, une rupture majeure s'est produite à l'intérieur de l'histoire occidentale de la subjectivation. N'est-ce pas un regard foncièrement critique qu'il jette sur l'histoire des pratiques sociales et discursives à partir du Moyen Age? Et n'est-ce pas d'un oeil attendri et profondément bienveillant qu'il regarde les civilisations de l'Antiquité grecque et même romaine? En bref: c'est comme si depuis le Moyen Age, le gouvernement des autres et la science sexuelle l'avaient emporté sur une sagesse qu'avaient enseignée les philosophes anciens et qui s'était définie par un art et par une érotique de soi où le sujet mettait à profit sa capacité de se gouverner lui-même. Cette transition d'un régime du gouvernement de soi à un régime du gouvernement des autres est évidemment centrée autour d'une époque que Foucault a souvent évoquée, mais que la mort l'a empêché d'étudier à fond, à savoir l'Antiquité chrétienne qui comprend environ la période du IIIe au VIe siècles. Cette période forme pour ainsi dire une charnière ou une plaque tournante dans laquelle s'articulent deux types contradictoires du sujet désirant qui semblent s'opposer de la même manière que s'oppose un style librement choisi à une discipline coercitive; une esthétique de l'existence à une codification minutieuse du quotidien; un examen de conscience volontaire à l'extorsion de l'aveu. Quant au sujet désirant de l'Antiquité chrétienne, Foucault indique par endroits son antinomie constitutive: il est voué à l'ascése et au renoncement de soi, mais pour y parvenir, il doit rigoureusement surveiller et déchiffrer cette partie de soi qu'on appelle la chair. L'homme de désir du christianisme, le *vir desideriorum* selon l'expression figurant dans le livre de Daniel,[11] se constitue de la sorte comme un sujet charnel et ascétique à la fois.

2. L'allégorie des rhéteurs à l'usage des théologiens

L'hypothèse que nous voudrions avancer ici, est la suivante, L'impropriété de langage et la diction figurée ou allégorique, que nous avons découvertes dans les études foucaldiennes respectives, reflètent les particularités du style qu'ont employé certains auteurs de l'Antiquité chrétienne, notamment les Pères de l'Eglise. On sait bien que l'allégorie y a occupé une place très importante. Ne serait-ce donc pas souhaitable

d'analyser de plus près cette rhétorique spécifique? Sans doute cela permettrait-il de mieux comprendre une lente transformation qui s'est réalisée en Occident et qui a fini par substituer à l'art érotique ou à l'art de soi des Anciens, la science sexuelle jusqu'alors inédite des Modernes. Dans cette évolution, le discours patristique des IVe et Ve siècles de notre ère pourrait bien avoir opéré à la manière d'un aiguillage. Retournons donc encore une fois aux questions de rhétorique et partons de la définition de l'allégorie que Quintilien propose dans l'*Institution oratoire:*

> L'allégorie [...] présente un sens autre que celui des mots, et même parfois contraire. Dans le premier cas, c'est surtout une suite continue de métaphores:
>
> «O nef! de nouveaux flots
> Vont t'emporter encore
> Sur la mer! que fais-tu?
> Rentre résolument au port...»
>
> et ainsi de suite, dans tout le passage d'Horace où le navire représente l'Etat, les flots et les tempêtes les guerres civiles, le port la paix et la concorde.[12]

L'allégorie peut donc être considérée comme une suite continue d'expressions figurées qui ressortissent toutes au même champ sémantique. Dans le poème horatien, c'est le thème traditionnel de la navigation qui se trouve appliqué à l'Etat. Quintilien distingue d'ailleurs l'*allegoria tota* de l'*allegoria permixta.* Tandis que l'allégorie complète ne consiste qu'en métaphores et se passe entièrement de mots employés au sens propre, l'allégorie mixte est un mélange d'expressions renvoyant au sens figuré, ainsi que de locutions gardant leur sens propre. Il va de soi que l'allégorie mixte est bien plus fréquente que l'allégorie complète. Tout naturellement, une allégorie aura tendance à se transformer en personnification dès qu'une chose abstraite et inanimée sera représentée à l'aide d'une image animée. Quintilien appelle cette espèce de figure une *fictio personae* ou bien une prosopopée, c'est-à-dire la création imaginaire d'un personnage. Il signale en outre que bien souvent les orateurs donneront aux personnifications un corps, une voix et un discours tout à la fois.[13]

Il faudra se garder de confondre cette allégorie des rhéteurs avec l'allégorie des théologiens. On sait que depuis Philon d'Alexandrie et Origène, les auteurs chrétiens ont élaboré la doctrine des différents sens

des Saintes Ecritures. Pour plus de renseignements, il suffira ici de nommer les profondes analyses de Jean Pépin, de Johan Chydenius et d'Armand Strubel.[14] Adoptant le terme d'allégorie dans l'acception que saint Paul lui avait donnée dans son épître aux Galates,[15] les Pères de l'Eglise commencèrent à distinguer le sens littéral du sens spirituel ou allégorique. Mais à part certaines exceptions, on supposait que le sens littéral des Ecritures contenait lui aussi une vérité historique. Certes il renvoyait à une vérité spirituelle plus élevée, mais il n'en comportait pas moins la signification propre d'une histoire concrète et solide. C'est notamment l'école d'Antioche qui insista avec véhémence sur l'incontestable historicité du sens littéral, et elle n'hésita point à s'opposer en cette matière à la conception plus spiritualiste des docteurs alexandrins.

Dans l'allégorie des rhéteurs, par contre, le sens littéral était purement imaginaire, il ne possédait pas sa propre vérité. Pour cette raison, saint Augustin introduisit, dans le *De trinitate*, le distinguo, entre l'«allegoria in verbis» et l'«allegoria in facto».[16] L'allégorie verbale était un truchement mensonger qu'on apprenait dans les écoles des rhéteurs et dont se servaient les poètes profanes; l'allégorie événementielle, au contraire, relevait du domaine de la vérité; on ne la discernait que dans les Ecritures puisque Dieu avait voulu que les faits qu'on y transcrivait portassent en eux une signification spirituelle qui les dépassait. Se fondant sur cette distinction, reprise aussitôt par de nombreux auteurs, Dante opposera encore au début du XIVe siècle dans le *Convivio*, l'allégorie des poètes à celle des théologiens.[17]

Or, ce qui nous intéresse ici, ce n'est point l'allégorie des théologiens, mais l'allégorie profane des rhéteurs et des poètes en tant que figure pratiquée aussi par les Pères de l'Eglise. Ceux-ci avaient reçu le plus souvent une formation de rhétorique ou avaient enseigné eux-mêmes l'éloquence, comme le montre l'exemple de saint Augustin. Il est vrai que l'influence de l'allégorie s'était déjà fait ressentir dans les lettres païennes, mais le procédé se répand de plus en plus pendant les premiers siècles de notre ère et il connaît son apogée dans la littérature profane et religieuse du Bas-Empire. Ce sont en effet très souvent les mêmes écrivains qui développent une conception chrétienne de la chair, qui préconisent une ascèse plus rigoureuse que celle des infidèles, et qui montrent un goût poussé pour les métaphores prolongées, pour les personnifications et pour les allégories. Si, d'après Foucault, le christianisme a lié étroitement la chair à l'ascèse, la généalogie du sujet désirant devra prendre en compte les présupposés langagiers et notamment rhétoriques

qui rendent possible ce nouveau rapport à soi, dans le monde chrétien. On notera également que cette fascination pour l'allégorie des rhéteurs, qu'éprouvent les Pères de l'Eglise, se situe en marge de leur réflexion proprement théologique sur le sens allégorique des Ecritures. Si personne ne peut nier que les auteurs du Bas-Empire doivent beaucoup à une tradition antérieure, on admettra néanmoins avec le chercheur anglais Clive Lewis qu'en matière d'allégorie, ils surpassent de beaucoup les écrivains des époques précédentes.[18] De Sénèque et de Stace jusqu'aux poètes de l'Antiquité tardive tels que Martianus Capella, Prudence, Claudien ou même Boèce, le prestige accordé à l'allégorie croît continuellement.

3. La chair cette inconnue

Il est temps de nous interroger sur la conception chrétienne de la chair. Revenons à cet effet encore une fois à Cassien, mais occupons-nous à présent de ses *Collationes* ou *Conférences*. Dans la quatrième conférence que l'abbé Daniel prononce dans le désert de Scété en Basse-Egypte, il traite de la concupiscence de la chair et de l'esprit. On lui demande dès le début les causes de la stérilité d'esprit dont les moines souffrent par moments. Daniel trouve à cet inconvénient trois raisons possibles: la stérilité d'esprit «est une suite de notre négligence, une tentation du démon, une épreuve ménagée par la divine Providence» (*de dispensatione domini ac probatione descendit*).[19] Par la suite, Daniel commentera largement cette troisième possibilité:

> C'est en vue de notre bien que nos membres eux-mêmes sont devenus un foyer de guerre. Nous le lisons chez l'Apôtre: «La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair; ils s'opposent l'un à l'autre, en sorte que vous ne faites pas tout ce que vous voulez.» Voilà donc une guerre nouvelle qui a gagné jusqu'aux fibres les plus intimes de notre corps. Et je dis que c'est là l'effet d'une providence divine.
>
> *Hanc pugnam utiliter nostris quoque insertam membris etiam in apostolo ita legimus: «caro enim concupiscit aduersus spiritum, spiritus uero aduersus carnem: haec autem inuicem aduersantur sibi, ut non quaecumque uultis illa faciatis.» Habes et hic pugnam inuisceratam quodammodo corpori nostro dispensatione domini procurante.*[20]

Contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, la chair et ses convoitises ne sont pas d'emblée assignées au domaine du mal, mais elles occupent leur place à l'intérieur d'une économie du salut plus vaste.

Encore faut-il expliquer ce que l'Apôtre veut dire par le mot de chair. «Nous lisons le vocable "chair" dans les saintes Ecritures avec des acceptions multiples.»[21] En s'appuyant sur de nombreuses citations scripturaires, l'abbé Daniel énumère quatre locutions différentes dont aucune ne correspond d'ailleurs au sens propre du mot.[22] La chair désigne premièrement «l'homme tout entier, le composé humain de corps et d'âme», comme cela se voit dans le verset biblique: «Et le Verbe s'est fait chair.»[23] La chair désigne, deuxièmement, «les hommes pécheurs et charnels», comme dans le verset: «Mon souffle ne demeurera pas en ces hommes, parce qu'ils sont chair.»[24] Troisièmement, la chair «se prend quelquefois pour le péché même» (*interdum pro ipsis peccatis ponitur*), comme en témoigne le verset: «Pour vous, vous n'êtes point dans la chair, mais dans l'esprit.»[25] Quatrièmement, la chair peut signifier la consanguinité et la parenté, comme dans le verset: «Voici que nous sommes tes os et ta chair.»[26]

Même si un commentaire rhétorique détaillé de ce passage doit se heurter à des difficultés, nous voudrions du moins retenir que dans les premier, deuxième et quatrième exemples, la chair est employée comme une synecdoque qui prend la partie pour le tout, c'est-à-dire la chair humaine ou pour l'homme tout entier ou pour un pécheur ou pour un proche parent. Il n'en est pas ainsi pour l'alternative restante, qui influera bien plus profondément sur la tradition chrétienne. La chair y signifie, comme explique Daniel, le péché en général, et rappelons ici que par la suite la chair comptera parmi les trois ennemis classiques de l'âme, à l'égal du Diable et du monde. Cette chair désignant le péché serait-elle donc une métonymie qui prend la cause pour l'effet parce qu'elle considère la nature charnelle comme une prédisposition à la faute?

L'abbé Daniel ne dit pas ceci. Il place la formule paulinienne qu'il commente plutôt du côté de l'allégorie et de la personnification: car lorsque l'Apôtre écrit dans son épître aux Galates: «La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair», il donne inévitablement l'impression de parler de deux êtres animés, voire de deux substances qui s'opposent. Toutefois Daniel affirme que saint Paul «ne parle pas de substances, mais d'activités» (*neque enim de rebus substantialibus loquitur, sed de actualibus*); ce sont des activités «qui luttent dans un seul et même homme, soit qu'elles s'y rencontrent en même temps, soit qu'elles se succèdent et se remplacent tour à tour» (*cum quadam temporis uicissitudine et mutatione*).[27] Ensuite Daniel explique: «Nous ne

devons donc pas prendre dans ce passage la chair pour une personne humaine, je veux dire pour la substance d'un homme, mais pour la volonté de la chair et les mauvais désirs» (*quamobrem in hoc loco carnem non hominem, id est hominis substantiam, sed uoluntatem carnis et desideria pessima debemus accipere*).[28] Quoique l'Apôtre donne, dans son tour verbal, les apparences d'une substance à la chair, celle-ci appartient en réalité au domaine des phénomènes temporels et par conséquent accidentels. Bien plus tard, Dante aussi se référera à cette dichotomie traditionnelle entre la substance et l'accident pour caractériser la personnification allégorique de l'Amour, dans la *Vita nova*:

> Je parle de l'amour comme si c'était une chose en soi et non seulement une substance intelligible, mais comme si c'était une substance corporelle, ce qui, à la vérité, est faux, car l'Amour n'est pas en soi comme une substance, mais c'est un accident dans une substance (*ché Amore non è per sé sì come sustanzia, ma è uno accidente in sustanzia*).[29]

Après avoir élucidé de la sorte la nature allégorique du passage paulinien, l'abbé Daniel se sert lui aussi des personnifications accréditées par l'usage scripturaire. Il décrira la chair et l'esprit comme si c'étaient des personnages concrets, ayant des prédilections et des défauts, dont il faudrait tracer le portrait. «Comme ces deux sortes de désirs, ceux de la chair et ceux de l'esprit, se rencontrent à la fois dans un seul et même homme, il s'ensuit une guerre intestine et de tous les jours» (*intestinum cotidie intra nos geritur bellum*).[30] Cette guerre allégorique comprend trois acteurs: «Entre ces deux convoitises de l'âme, la volonté tient un milieu qui est pire» (*inter has igitur utrasque concupiscentias animae uoluntas in meditullio quodam uituperabiliore consistens*).[31]

La dernière observation nous ramène à la question du sujet ascétique. Celui-ci parviendra peut-être un jour, comme on nous l'indique ailleurs, jusqu'à la forteresse de l'anachorèse (*ad arcem anachoreseos peruenire*).[32] Il ne saurait s'identifier aux convoitises de la chair. Mais il n'y aura pas non plus une identification facile du sujet avec l'esprit. Le sujet que présuppose la doctrine ascétique de Cassien n'est pas partie prenante du combat acharné qu'on se livre, il est plutôt le témoin ou le spectateur ahuri des affrontements dont il est lui-même et la cause et l'enjeu. Ce sujet spectateur a nécessairement besoin d'une scène théâtrale où l'on puisse jouer le spectacle auquel il est censé assister. Or, ce sont précisément les allégories et les personnifications qui constituent l'homme du désir comme sujet charnel et ascétique à la fois.

4. Parcours de patrologie incomplet

Outre les passages mentionnés de Cassien, nous voudrions encore commenter deux ou trois fragments de patrologie datant de la même époque et qui nous semblent significatifs quant à la conception de la subjectivité qui s'y articule. Prenons comme premier exemple la *Vie de saint Antoine*, écrite en grec vers l'an 357 par saint Athanase d'Alexandrie. Pourtant nous nous référerons de préférence à une très ancienne version latine, rédigée peu de temps après par Evagre d'Antioche.[33] Elle a connu un succès considérable en Occident, et le travail de stylisation en direction de l'allégorie y est encore plus marqué que dans le modèle grec. Au cinquième chapitre, on nous décrit les premières épreuves de saint Antoine qui vient à peine de se retirer dans la solitude. Dès le début, les tentations sont présentées comme une œuvre du Diable qui essaie de le dissuader de l'ascèse (ἐπείραζεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀσκήσεως κατ-αγαγεῖν).[34]

Le Démon n'apparaît pas en personne, mais il tourmente le jeune ermite en lui envoyant des souvenirs, des doutes et des désirs sensuels. Antoine parvient, pour un temps, à les chasser et à se libérer ainsi de l'emprise du Malin. Or, l'émergence des pensées tentatrices dans la conscience d'Antoine, de même que ses efforts pour les repousser aussitôt relèvent d'une réalité purement psychique. Néanmoins tout cela nous est transmis par une suite continue de métaphores qui évoquent l'allégorie d'une guerre entre Satan et l'ermite. Celui-là (*ille*), c'est-à-dire le Diable, attaque (*aggressus est*); emploie se armes usuelles (*consueta arma*); se lance sur lui, des javelots nus à la main (*apertis in eum telis irruebat*) — par contre, celui-ci (*hic*), c'est-à-dire saint Antoine, lutte (*dimicaret*); s'oppose (*opponebat*); se retranche (*vallabat*). Dans ce combat, la chair de l'ermite n'est pas l'alliée du Diable, mais le corps est la cible qu'il faut défendre contre les assauts de l'agresseur: «Antoine fortifiait tout son corps par les remparts de la foi et des jeûnes» (*hic fide et jejuniis omne corpus vallabat*). Aussi sera-ce précisément le corps charnel de l'ascète qui remportera une éclatante victoire sur l'Esprit de fornication qui le harcèle (*ab homine carnem gestante superabatur*).[35]

Cette bataille de saint Antoine porte elle aussi les traits d'un spectacle. Au dixième chapitre, au bout de plusieurs triomphes sur le Tentateur, le Christ apparaît à l'ermite, et lorsque celui-ci demande au Seigneur pourquoi il ne l'a pas secouru, Jésus lui répond: «J'étais là, mais

j'attendais pour voir le spectacle de ton combat» (*hic eram; sed exspectabam videre certamen tuum* — τὸ σὸν ἀγώνισμα).[36] Il se peut qu'au début le sujet ascétique soit un acteur inconscient devant un spectateur qui le regarde. Mais les paroles qu'il entend lors de cette apparition du Christ lui apprennent qu'à l'avenir il agira devant un public. Le champ de bataille se transforme de nouveau en scène de théâtre.

Les *Confessions* de saint Augustin, écrites vers l'an 400, nous fournissent sans aucun doute d'autres beaux exemples du phénomène de style que nous sommes en train de décrire. Rappelons-nous d'abord, au VIIIe livre, les personnifications des bagatelles (*nugae nugarum et vanitates vanitatium* [sic]) et aussi l'allégorie de la chaste et digne continence (*casta dignitas continentiae*).[37] Rappelons-nous les gestes lascifs ou majestueux de ces personnages imaginaires. Rappelons-nous enfin leurs prosopopées: il y a d'une part les paroles que semblent chuchoter d'anciennes maîtresses effrontées, il y a d'autre part un discours solennel qui ressemble à celui d'une vénérable matrone. Tout cela se passe peu avant la conversion de saint Augustin et donne lieu à une dispute au fond de son cœur et dans laquelle il s'affronte à lui-même (*controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum*).[38]

Très souvent, les allégories augustiniennes créent un personnage intérieur; elles prêtent ainsi au cœur des oreilles, des yeux ou même des mains pour en faire un organisme indépendant.[39] Mais elles inventent également un espace imaginaire qui se trouve au dedans du sujet. L'exemple le plus admiré en est certainement la description de la mémoire au Xe livre: «J'entre dans les domaines, les vastes palais de ma mémoire» (*et venio in campos et lata praetoria memoriae*).[40] L'allégorie de la mémoire présente le sujet comme un personnage qui est venu chercher un document dans les archives, ou un aliment dans une cave. Mais les choses cherchées se dérobent à lui; elles deviennent des allégories qui commencent à lui parler, qui se cachent devant lui ou apparaissent là où il ne les attendait pas.[41]

Les contenus de la mémoire sont loin d'être sans rapport à la chair. Comme la mémoire garde l'empreinte des expériences charnelles, les images des choses vécues pourront toujours assaillir le sujet (*talium rerum imagines* [...] *mihi occursantur*).[42] A l'état de veille, le sujet sera sur ses gardes, mais dans les rêves, il risque d'être attaqué sans merci, et c'est alors que les images de la mémoire pourront l'entraîner malgré lui non seulement jusqu'au flux charnel, mais, qui pis est, jusqu'au consentement (*usque ad carnis fluxum — usque ad consensionem*).[43] Chez

saint Augustin aussi, le sujet désirant est invité à pratiquer l'ascèse, mais pour que l'homme de désir puisse se constituer comme sujet charnel et ascétique, il a besoin d'un théâtre intérieur où il jouera son rôle au milieu d'autres allégories.

Nos lecteurs auront sans doute remarqué que le phénomène que nous évoquons depuis longtemps sans le nommer, est celui dit de la *psychomachie*. C'est notamment Prudence, poète chrétien de la seconde moitié du IVe siècle, qui en intitulant *Psychomachie* une épopée allégorique a acquis au terme un droit de cité dans la tradition littéraire de l'Occident. S'inspirant sans doute lui aussi de l'allégorie paulinienne du combat entre chair et esprit, et suivant peut-être une suggestion de Tertullien,[44] Prudence nous peint les péripéties d'une guerre meurtrière dans laquelle les vertus personnifiées expulsent brutalement autant de vices, du fond de la caverne de notre poitrine (*nostri de pectoris antro*).[45] Parmi les autres personnages, entrent aussi en scène la Pudeur et la Convoitise que Prudence appelle *Libido*, ensuite la Luxure et la Sobriété. Chaque couple d'amazones s'engage à bras-le-corps dans un duel sanglant jusqu'à ce que la bonne cause ait gagné. Après la défaite complète des vices, on édifiera, sous l'égide de la Foi et de la Concorde, un temple intérieur qui représente l'âme. «Que dans notre camp aussi s'élève un temple auguste» (*surgat et in nostris templum uenerabile castris*).[46] Bien que Prudence ait probablement traité le thème de la psychomachie avec le plus grand éclat poétique, il n'en est aucunement l'inventeur. Les situations conflictuelles qu'elle suppose sont omniprésentes dans la littérature patristique. Sans cette fiction de la psychomachie, sans ce truchement des personnifications allégoriques, la constitution chrétienne d'un sujet charnel et ascétique aurait été impossible.

La psychomachie n'est pas la seule allégorie qui ait fait fortune dans l'Antiquité chrétienne, ce n'est même pas la plus originale, tant s'en faut. Foucault lui-même a signalé par endroits que la métaphore du combat spirituel a connu une longue tradition païenne. Néanmoins l'allégorie chrétienne de la psychomachie garde un caractère particulier. Elle ne se joue plus dans la cité où un sujet se gouverne lui-même afin d'être digne de gouverner ses concitoyens. Elle ne se joue pas non plus entre les deux sexes ou entre les amants comme cela est valable pour la fameuse milice de l'Amour qu'on pourrait appeler à son tour une *érotomachie*, motif que chérissaient les poètes élégiaques latins de même que les conteurs d'aventures amoureuses ou sensuelles. Elle ne se joue même pas dans cette nouvelle société qu'allait devenir l'Eglise a partir du règne

de Constantin, car les mouvements ascétiques restaient souvent marginaux par rapport à elle. Si d'ailleurs le monachisme était en effet issu de la légalisation du culte chrétien, la psychomachie pourrait réclamer un sort comparable. Dans son livre sur *le Conflit des vices et des vertus*, saint Ambroise écrit expressément que les tourments extérieurs qu'ont endurés tant de martyrs, céderont désormais la place à une persécution intérieure plus brutale et plus funeste, à savoir celle perpétrée par les vices (*persecutio immanior et magis noxia, quam* [...] *vitiorum gignit adversitas*).[47]

Résumons donc à partir de nos observations les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici.

1. L'allégorie de la psychomachie est régie par une rigoureuse volonté d'ascèse qui cherche à amener le sujet désirant au gouvernement parfait de soi. (Il resterait encore à discuter comment ce dispositif de la psychomachie a pu être assimilé plus tard aux techniques du gouvernement des autres.)

2. L'allégorie crée, au dedans du sujet désirant, un espace intérieur qui est aussi un théâtre dans lequel le sujet ascétique se constitue comme spectateur.

3. L'allégorie permet au sujet ascétique de se représenter la chair comme une instance qui lui appartient et lui reste étrangère à la fois. En même temps, la prosopopée vient douer la chair et les désirs charnels d'un discours qui leur est propre et que le sujet s'entend adresser.

4. Les différentes représentations allégoriques sont mises en scène sur un modèle du combat, à l'intérieur d'un sujet unique qui est acteur et spectateur à la fois.

5. Il en résulte une allégorie guerrière qui sert sans doute à intégrer l'ancienne morale de la virilité au système chrétien basé sur la valorisation de la virginité.[48]

Constatons en l'occurrence que l'allégorie de la psychomachie est essentiellement ambivalente, sinon contradictoire. D'une part elle exige la virilité du sujet qui doit se conduire comme le ferait un guerrier courageux, d'autre part elle conseille une éthique du renoncement réclamant au sujet une virginité parfaite. Il s'ensuit qu'une allégorie proprement chrétienne et ascétique ne saurait guère être la psychomachie, mais un autre type d'allégorie qu'on pourrait nommer une *psychomnestie* ou une *psychogamie*, c'est-à-dire la mise en scène rhétorique d'une cour d'amour, voire d'un mariage entre une âme humaine et un Divin Epoux. A cet égard, il est tout significatif que dans certains écrits sur la virgi-

nité, datant de l'époque que nous avons étudiée, une allégorie de la psychomnestie basée sur une interprétation spirituelle du *Cantique* semble déjà être en formation.[49] On connaît d'ailleurs l'importance qu'allait acquérir plus tard l'allégorie de la psychomnestie pour la mystique nuptiale.

5. Que signifient les idéaux ascétiques, aujourd'hui?

La conception de l'allégorie que nous soumettons à la discussion n'est pas anodine quant à la question de la subjectivité ascétique. Se construisant à partir de simples métaphores plus ou moins éparses, l'allégorie finit par mettre en place un dispositif rhétorique cohérent et qui permet au sujet désirant d'instituer son rapport à soi, à travers un jeu de langage (*Sprachspiel*) au sens de Wittgenstein.[50] Pendant les dernières décennies, les présupposés sémiotiques et même philosophiques du langage allégorique ont été mis en cause notamment par certains écrits de Paul de Man, critique littéraire qui s'était situé dans le sillage des travaux de Jacques Derrida, mais aussi de Walter Benjamin.[51] Qu'on accepte de telles hypothèses sur la nature nécessairement rhétorique, voire allégorique du langage ou qu'on les refuse, nos réflexions nous ont du moins conduit à affirmer que l'allégorie est elle aussi un art de soi. Hegel avait critiqué l'allégorie dans son *Esthétique* parce qu'en personnifiant les états et les qualités, elle leur reconnaissait une subjectivité feinte qui pourtant ne pouvait être que «la forme vide de la subjectivité» et «pour ainsi dire un sujet grammatical».[52] Dans les cas que nous avons étudiés, les personnifications de la chair et de l'esprit circonscrivaient, mais n'occupaient pas l'espace d'où allait émerger le sujet désirant; son rapport à soi s'établissait donc par cet intermédiaire sans médiation qu'est l'allégorie ou, autrement dit, par «la forme vide de la subjectivité». Effectivement, le sujet charnel et ascétique hérita du vide que lui avait légué, la nuit où il fut conçu, l'allégorie originelle. L'ascète ne saurait surtout pas être le sujet fondateur auquel Foucault s'en était si violemment pris dans sa leçon inaugurale, au Collège de France.[53]

A priori, le langage allégorique ne traduit pas une croyance, il ne fonde pas non plus un code moral, il rend plutôt possible une certaine rhétorique de la subjectivité et du désir. Aussi l'ascétisme du sujet consistera-t-il à se constituer comme un personnage allégorique sur la scène intérieure et imaginaire où l'on représente le combat de la chair. Dans les écrits patristiques, l'ascèse est une affaire de style plutôt que

de contrainte, d'esthétique plutôt que de savoir, de fiction plutôt que de vérité. Tout austères que nous paraissent les avis doctrinaux de l'ascétisme, les moyens rhétoriques qu'on employait pour les mettre en pratique ne l'étaient sûrement pas. Dans la troisième partie de la *Généalogie de la morale*, consacrée expressément aux idéaux ascétiques, Nietzsche a beau déplorer «la simplicité et la vanité des agitateurs chrétiens qu'on appelle les Pères de l'Eglise», [54] leur style effréné et leur dépense rhétorique, où abondent les allégories, les personnifications et les prosopopées ayant pour but de persuader le public des avantages d'une vie d'ascète, toute cette éloquence déchaînée et presque sauvage aurait bien pu faire les délices de l'ancien rhétoricien et sombre solitaire de Sils Maria. En tout cas, la mesquinerie et la petitesse d'esprit que Nietzsche reprochait aux défenseurs de l'idéal ascétique parmi les positivistes de son époque, il aurait eu de la peine à en discerner les traits chez les fondateurs mêmes de l'ascèse: car tout ascètes qu'ils étaient, ils ne semblent point s'être astreints, dans leur jeu de langage, aux idéaux de l'ascétisme qu'ils proclamaient. Il y a plus: selon Nietzsche, on ne saurait établir la généalogie de la vérité sans s'interroger sur son fondement de rhétorique. «Qu'est-ce que la vérité? demande-t-il dans son traité *De la vérité et du mensonge au sens extramoral.* C'est une armée mobile de métaphores, de métonymies et d'anthropomorphismes.» [55] Mais l'anthropomorphisme, qui d'ailleurs s'était fait tant d'adeptes parmi les érémites égyptiens au temps de Cassien, qu'est-ce d'autre, bien souvent, qu'une fiction personnifiée ou une allégorie qui un jour, lorsqu'on aura oublié sa véritable nature, accouchera de la vérité?

Peut-être le XIXe siècle contre lequel Nietzsche essayait de s'inscrire en faux, est-il caractérisé par un oubli généralisé du rapport que l'allégorie entretient avec la vérité. Citons Flaubert, contemporain de Nietzsche, comme témoin. Dans sa *Tentation de saint Antoine*, l'auteur rouennais s'était inspiré d'un mystère médiéval, adapté au théâtre de marionnettes et qu'il allait voir régulièrement dans sa ville natale. Les trois versions successives de *la Tentation* que Flaubert coucha par écrit au cours de sa vie, peuvent être considérées comme un travail ininterrompu de désallégorisation, par rapport aux nombreuses sources anciennes et médiévales qu'il avait utilisées. Dans son article sur *la Bibliothèque fantastique*, Foucault n'a-t-il pas montré que Flaubert à fini par substituer la citation à l'écriture allégorique? [56] La disparition imperceptible de l'allégorie chez Flaubert, ce serait donc l'obole qu'il aurait apportée à la souscription de la Modernité littéraire. Mais,

demanderons-nous dans une perspective nietzschéenne, ces citations venues «des domaines, des vastes palais» d'une mémoire désormais intertextuelle pour remplacer les personnifications désuètes d'autrefois, n'avaient-elles pas été sapées, elles aussi, par l'allégorie des rhéteurs? Méfions-nous bien de *l'ineptie* qui d'après Flaubert *consiste à vouloir conclure*,[57] et déplaçons plutôt la question, quitte à la laisser en suspens. Si l'ascèse est une scène où le sujet désirant regarde le spectacle des allégories qui viennent le constituer, la chair au sens chrétien du terme, dont Michel Foucault inaugura l'archéologie, ce n'est ni une notion ni un concept, mais c'est, à proprement parler, une figure de rhétorique. Origène n'avait-il pas anticipé sur cette généalogie en désignant comme charnelle la lettre de l'allégorie?[58]

NOTES

* Une version antérieure de cette étude a été présentée au premier colloque Tarnier («Gouvernement de soi — Gouvernement des autres») de l'Association pour le Centre Michel Foucault (Paris, 13 avril 1991).

[1] Parmi les très nombreux travaux parus sur Foucault, nous nous contentons de citer à titre d'exemple Michel de Certeau, «Le noir soleil du langage: Michel Foucault» [1967 et 1973], *in Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris, 1987) pp. 15-36; Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique* [1982], trad. Fabienne Durand Bogaert (Paris, 1984); Karlis Raceveskis, *Michel Foucault and the Subversion of Intellect* (Ithaca et Londres, 1983); Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris, 1986).

[2] Nous pensons surtout aux titres suivants de Michel Foucault: *Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, 1961); *Naissance de la clinique* (Paris, 1963); *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris, 1966); *L'Archéologie du savoir* (Paris, 1967); *L'Ordre du discours* (Paris, 1971); *Surveiller et punir* (Paris, 1975); *La Volonté de savoir* (Paris, 1976); *L'Usage des plaisirs* (Paris, 1984); *Le Souci de soi* (Paris, 1984).

[3] Foucault, «Le combat de la chasteté», *Communications* 35 (1982) 15-25.

[4] *Cf.* Jean Cassien, *De institutis coenobiorum; id., Collationes.* Nous suivons les éditions respectives aux *Sources chrétiennes: Institutions cénobitiques*, éd. J.-C. Guy (SC 109, Paris, 1965); *Conférences*, éd. E. Pichery, tomes I-III (SC 42, 54, 64, Paris, 1955, 1958, 1959).

[5] *Id., De institutis* I,1,1.

[6] Aristote, *Rhetorica* III,4,1, 1406 b, éd. W.D. Ross (Oxford, 1959).

[7] Cassien, *De institutis* VI,22 (trad. J.-C. Guy). *Cf.* également Foucault, «Le combat de la chasteté», *loc. cit.*, 21 *sq.*

[8] Pierre Fontanier, *Les Figures du discours* [1821-1830], éd. G. Genette (Paris, 1977) p. 111.

[9] *Ibid.*, p. 404.

[10] Quant à la parrhésie hellénique, voir la transcription non publiée du cours donné par Foucault en 1983 à l'université de Berkeley en Californie: *Discourse and Truth: The Pro-*

blematization of "Parrhesia", document dactylographié à consulter au fonds Foucault de la Bibliothèque du Saulchoir de Paris. Quant à «l'homme et ses doubles», voir *Les Mots et les Choses*, pp. 314-354. *Cf.* également Dreyfus et Rabinow, *op. cit.*, pp. 47-70; Racevskis, *op. cit.*, pp. 25-40.

[11] Dan. 9,23.

[12] Quintilien, *Institutio oratoria* VIII,6,44, éd. et trad. française par J. Cousin, tt. I-VI, Les Belles Lettres (Paris, 1975-1979).

[13] *Ibid.*, VIII,2,29-37.

[14] *Cf.* Jean Pépin, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* [1958], Nouvelle édition revue et augmentée (Paris, 1976); *id., La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante* (Paris, 1987); John Chydenius, «La théorie du symbolisme médiéval» [1960], *Poétique* 23 (1975) 322-341; Armand Strubel, « "Allegoria in factis" et "allegoria in verbis"», *Poétique* 23 (1975) 342-357.

[15] Gal. 4,24.

[16] *Cf.* Augustin, *De trinitate* XV,9,15.

[17] *Cf.* Dante Alighieri, *Il Convivio* II,1,4.

[18] Clive S. Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* [1936], Edition corrigée (Oxford et New York, 1990) pp. 44-111.

[19] Cassien, *Collationes* IV,3 (traduction par E. Pichery).

[20] Cassien, *Collationes* IV,7. *Cf.* Gal. 5,17.

[21] *Ibid.*, IV,10.

[22] *Ibid.*, IV,10.

[23] Jean 1,14.

[24] Gen. 6,3 selon les LXX.

[25] Rom. 8,9.

[26] II Rois 5,1 selon les LXX.

[27] Cassien, *Collationes* IV,10.

[28] *Ibid.*, IV,11 (traduction d'après Pichery, légèrement corrigée).

[29] Dante, *Vita nova*, éd. E. Sanguineti (Milano, 1977) chap. XXV (notre traduction). Quant à la désubstantialisation de l'allégorie chez Dante, voir Rainer Warning, «Imitatio und Intertextualität: Zur Geschichte lyrischer Dekonstruktion der Amortheologie», *in Interpretation: Das Paradigma der europäischen Renaissance-Literatur*, Festschrift für A. Noyer-Weidner, éd. K.W. Hempfer et G. Regn (Wiesbaden, 1983) pp. 288-317.

[30] Cassien, *Collationes* IV,11.

[31] *Ibid.*, IV,12.

[32] Cassien, *De institutis* V,4,1.

[33] *Cf.* Athanase, *Vita et conversatio S.P.N. Antonii* (PG XXVI).

[34] *Ibid.*, chap. 5 (PG XXVI 848).

[35] Pour toutes les expressions citées *cf. ibid.*, chap. 5 (PG XXVI 845-850).

[36] *Ibid.*, chap. 10 (PG XXVI 859 *sq.*).

[37] Augustin, *Confessiones* VIII,11,26-27, éd. M. Skutella, Teubner (Stuttgart, 1981). Traduction française par L. Moreau *in Les Confessions*, Flammarion (Paris, sans date).

[38] *Ibid.*, VIII,11,27.

[39] *Cf.* «les oreilles de mon cœur» (*aures cordis mei*), *ibid.*, I,5,5; «la main du cœur» (*manu cordis*), *ibid.*, X,8,12; «l'œil du cœur» (*oculus cordis*), *in id., Enarratio in ps.* XCVI,19 (CCSL XXXIX).

[40] *Id., Confessiones* X,8,12 (traduction par Moreau).
[41] *Ibid.*, X,8,12.
[42] *Ibid.*, X,30,41.
[43] *Ibid.*, X,30,42 et X,30,41.
[44] *Cf.* Tertullien, *De spectaculis* 29.
[45] Prudence, *Psychomachie* 6, éd. et trad. française M. Lavarenne, Les Belles Lettres (Paris, 1963).
[46] *Ibid.*, 814 (trad. Lavarenne).
[47] Ambroise, *De vitiorum virtutumque conflictu* (PL XVII 1151 A).
[48] Quant à la substitution de l'ancienne morale de la virilité par une valorisation nouvelle de la virginité, *cf.* Foucault, *Le Souci de soi*, pp. 262-266.
[49] *Cf.* p. ex. Ambroise, *De virginibus; id., De virginitate* (PL XVI). *Cf.* également Thomas Camelot, «Les traités "De virginitate" au IVe siècle», *in Mystique et Continence*, Travaux scientifiques du VIIe congrès international d'Avon (*Les Etudes carmélitaines*, 31e année, Paris, 1952) pp. 273-292.
[50] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1958] (Frankfurt a.M., 1977).
[51] *Cf.* Paul de Man, "Rhetoric of Temporality" [1969] *in Blindness and Insight* [1971], 2e édition revue (Minneapolis, 1983) pp. 187-228. Voir également Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [1928], 2e édition (Frankfurt a.M., 1982) pp. 138-167.
[52] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* [1835-1838], IInde partie, Ière section, chap. III B 2, éd. Eva Moldenhauer et K.M. Michel, tt. I-III (Frankfurt a.M., 1970) — notre traduction.
[53] *Cf.* Foucault, *L'Ordre du discours* (Paris, 1971) p. 49.
[54] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [1887], IIIe partie, chap. 22, éd. G. Colli et M. Montinari, *in Werke*, section VI, tome 2 (Berlin, 1968) — notre traduction.
[55] *Id., Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* [écrit en 1873, publié en 1903], éd. G. Colli et M. Montinari, *in Werke*, section III, t. 2 (Berlin, 1968) pp. 367-384 (notre traduction).
[56] *Cf.* Foucault, «La Bibliothèque fantastique», *Cahiers Renaud-Barrault* 59 (mars 1967) 103-122.
[57] *Cf.* Gustave Flaubert, Lettre à Louis Bouillet [4 septembre 1850], *in Correspondance*, Nouvelle édition augmentée (Paris, 1926) t. II p. 239.
[58] *Cf.* Origène, *De principiis* IV,3,9.

Université de Munich
Institut de Philologie Romane
Ludwigstrasse 25
D-80539 *München*

Vigiliae Christianae 48 (1994), 385-414, © E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

Tertullien, *La pudicité* (*De pudicitia*). Tome I. Introduction par Claudio Micaelli, texte critique et traduction par Charles Munier. Tome II. Commentaire et index par Claudio Micaelli (Sources Chrétiennes 394 et 395). Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

Le *De pudicitia* a été écrit à l'occasion d'un édit du «Souverain Pontife, l'évêque des évêques» proclamant qu'il pardonne les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence. (*Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*, I 6). Dans l'introduction M. Micaelli discute «la question de l'édit» et l'ecclésiologie du traité; il traite du Montanisme de Tertullien et de la doctrine pénitentielle du *De pudicitia*, et donne une analyse du traité. Finalement il décrit la tradition du texte, qui dans sa totalité n'est venu jusqu'à nous que par l'édition *princeps* de Mesnart (B), publiée à Paris en 1545, et par celle de Gelenius (1550), qui disposait aussi d'un autre manuscrit. M. Munier offre ici le texte établi par Dom Dekkers pour le *Corpus Christianorum* (avec quelques corrections).

Dans le deuxième volume on trouve le commentaire, qui consiste d'un résumé de chaque partie du texte, suivi d'une discussion de quelques mots ou quelques phrases de ce passage. Les résumés sont assez brefs. Dans le commentaire l'auteur attire surtout l'attention sur les passages parallèles dans l'ouvrage de Tertullien ou d'autres auteurs. Parfois on se demande pourquoi il ne commente pas certains mots. Tertullien commence son traité «par un éloge ému de la pudicité» (p. 295): *Pudicitia, flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, praeiudicium omnibus bonae mentis.* On commente toutes ces qualifications, excepté *flos morum* et *praeiudicium bonae mentis.* Mais la dernière, ne mérite-t-elle en tout cas une explication? Toutefois le commentaire est en général très instructif.

Quant au texte latin, je voudrais faire deux remarques. Dans ch. VIII Tertullien s'oppose à l'explication de la parabole des deux fils, qui dit que le fils aîné représente le peuple juif et le cadet le peuple chrétien. Au VIII 4 il argumente ainsi: «Si je démontre que la comparation entre le juif et le fils aîné n'est pas adéquate, il s'ensuivra naturellement que

le chrétien ne peut pas non plus être représenté par le fils cadet». Et il poursuit: *licet enim filius audiat et Iudaeus et maior, quia prior in adoptione, licet et Christiano reconciliationem Dei Patris invideat...* On traduit: «En effet, alors que le fils, juif et fils aîné, juge qu'il est le premier par l'adoption; alors qu'il jalouse la réconciliation accordée au chrétien par Dieu le Père...» Cette traduction contient, à mon avis, un contresens. Comment peut-on dire que le fils (de la parabole) est le premier *par adoption*, et qu'il *est jaloux du chrétien*? Ces deux choses appartiennent aux juifs. En d'autres mots, *Iudaeus* doit être le sujet de cette phrase. Mais le premier *et* semble s'opposer à cette interprétation. Je voulais proposer de l'éliminer, quand je découvrais que le texte de Dom Dekkers (CCL) n'a pas un *et* avant *Iudaeus*, mais avant *filius*. Dans ce cas Tertullien dit: *licet enim et filius audiat Iudaeus et maior...* «Bien que le Juif soit appelé *et* fils *et* fils aîné...» (*audire* signifie ici 'être nommé', et non pas 'juger'). Il est vrai que l'éditeur présente le texte de *B*. La leçon de Dom Dekkers est une conjecture de Van der Vliet (*Mnemosyne*, 1892) et Kroymann (*Quaestiones Tertullianeae criticae*, 1894), suivie par De Labriolle (voyez l'apparat dans CCL). Cette conjecture me semble être convaincante. On peut différer d'opinion en cette matière, mais en tout cas l'éditeur aurait dû mentionner dans la liste des pp. 120-121, qu'il a adopté ici une autre leçon que Dom Dekkers.

Le deuxième cas est un peu plus compliqué. Après avoir posé qu'il y a des péchés rémissibles et des péchés irrémissibles, Tertullien poursuit dans III 1: *Sed prius decidam intercedentem ex diverso responsionem ad eam paenitentiae speciem, quam cum maxime definimus venia carere.* On traduit: «Mais je veux tout d'abord trancher une objection soulevée par nos adversaires au sujet de cette espèce de pénitence dont nous affirmons catégoriquement qu'elle ne comporte pas de pardon». Dans cette traduction l'adverbe 'catégoriquement' me semblait être curieux. Peut-t-on supposer que Tertullien parle d'une telle façon de sa propre argumentation? A amon avis, *cum maxime* doit avoir ici un sens temporel et signifier 'tout à l'heure'. (Un autre cas frappant de cette signification est *Adv.Herm.* 26,3 *(terra), de qua scriptura cum maxime dixerat*, Waszink, dans Ancient Christian Writers 24 traduit: «about which Scripture had *just* made a statement». Voyez aussi Blaise, s.v. *cummaxime*). Tertullien dit qu'il va répondre à une objection au sujet de cette espèce de pénitence dont il a posé toute à l'heure qu'elle ne comporte pas de pardon. Mais le temps présent du verbe (*definimus*) semblait s'opposer à cette interprétation. On aurait attendu une forme du parfait. En effet

la tradition présente une telle forme. Le texte donné par l'éditeur, qui est emprunté à l'édition dans le *Corpus Christianorum*, est celui de Gelenius dans son édition de 1550. Mais dans celle de Mesnart *(B)* on lit: ... *speciem, quam maxime definivi venia caret.* Gelenius, qui disposa encore d'un manuscrit, le *Codex Masburgensis*, a corrigé ce texte évidemment corrompu. Il a inséré *cum* avant *maxime* et changé *caret* en *carere.* Mais il lit aussi *definimus* au lieu de *definivi.* A-t-il trouvé cette leçon dans son manuscrit? On ne le sait pas. Mais je pense qu'en tout cas la forme *definivi* de *B* est préférable au *definimus*, et que l'éditeur aurait dû mentionner que *B* donne cette leçon, comme le fait Dom Dekkers dans le CC. Je propose donc de lire: ... *(speciem), quam cum maxime definivi venia carere*: «dont j'ai posé tout à l'heure qu'elle ne comporte pas de pardon».

Traduire Tertyllien reste une tâche redoutable, comme l'éditeur lui-même le constate (p. 123). M. Munier s'est acquitté de cette tâche d'une façon excellente. Toutefois je préférerais en quelques cas une interprétation différente de ce texte souvent très difficile.

Il y a un autre cas de l'usage de l'expression *cum maxime*, où à mon avis l'éditeur n'a pas interprété le texte correctement. Dans les chapitres IV et V Tertullien a dit que la gravité des péchés d'adultère et de fornication apparaît du fait que dans la loi ancienne l'interdit d'adultère est posé entre l'interdit de l'idolâtrie et celui du meurtre. Dans le chapitres VI il s'oppose à ceux que se réfèrent aux exemples de pardon accordé de la part de Dieu aux adultères et aux fornicateurs, disant que l'Ancien Testament est une chose passée (*Vetera enim transierunt secundum Esaiam*, VI 2). Mais alors il se souvient que dans les chapitres précédents il a emprunté un argument à l'Ancien Testament, et dit: *Nam et si cum maxime a lege coepimus demonstrando moechiam, merito ab eo statu legis, quem Christus non dissolvit, sed adimpleuit.* On traduit: «De fait, si nous avons commencé notre exposé concernant l'adultère précisément à partir de la Loi, c'est à juste titre, à partir de l'essentiel de la Loi que le Christ a non point détruite mais achevée». Il me semble que dans ce texte, où Tertullien renvoie le lecteur aux chapitres précédents, il faut interpréter *cum maxime* comme 'tout à l'heure'.—L'éditeur traduit *ab eo statu legis* par 'à partir de l'essentiel de la Loi'. Il est vrai que *status* peut signifier 'essence', mais ici le pronon *eo* s'oppose à cette interprétation. Il n'y a qu'une essence; on ne peut parler de '*cette* essence'. Je voudrais proposer: «à partir de ce statut de la Loi, que ...».

En I 20 Tertullien constate que les Montanistes ne rejettent pas seule-

ment l'adultère mais qu'ils ne permettent pas même d'envisager de secondes noces après que l'on a embrassé la foi chrétienne, et il poursuit: *et ideo durissime nos infamantes Paracletum disciplinae enormitate digamos fores sistimus.* Traduction: «Voilà pourquoi nous jetons dehors avec la plus grande rigueur les digames, qui donne (lire: donnent) mauvaise réputation au Paraclet *pour l'excessive sévérité de sa discipline, contraire à la morale chrétienne*». Les mots en italiques doivent être la traduction de *disciplinae enormitate*. Je dois avouer que je ne les comprend pas. De qui est la discipline d'excessive sévérité, dont ils parlent? Du Paraclet? A mon avis Tertullien dit que les digames donnent mauvaise réputation au Paraclet «*par* l'irrigularité (*e-norma*) de leur manière de vivre».

En IV 2 il y a un discrépance entre la traduction et le commentaire. Après avoir dit que l'usage exige qu'il use les termes *moechia* et *fornicatio*, il écrit: *Habet et fides quorundam nominum familiaritatem.* On traduit: «La «théologie» aussi est familière de certains termes». En effet les termes *moechia* et *fornicatio* pertiennent à l'idiome chrétien. (Le choix du mot «théologie» ne me semble pas idéal. Je préférerais: «Notre foi aussi connaît une familiarité de certains termes».) Mais dans les commentaire on lit: «Le terme *familiaritas*, au sens de parenté des choses entre elles» est attesté ...» Dans ce cas il s'agirait de la parenté des deux termes *moechia et fornicatio,* qui remplaceraient le couple *adulterium et stuprum.* Mais après avoir dit qu'il suivra dans ce traité l'usage chrétien, il poursuit: *Caeterum et si adulterium et si stuprum dixero* ... Le deuxième *si* fait ressortir clairement qu'il n'a pas en vue un couple *adulterium et stuprum.* L'interprétation du traducteur me semble donc préférable.

Finalement, dans I 10 est écrit: *Erit igitur et hic adversus psychicos titulus.* Traduction: «Voici donc pourquoi le présent traité sera dirigé contre les psychiques». Cette traduction néglige *et.* Mais dans le commentaire (p. 303) on remarque: «Le *De pudicitia* aussi est dirigé contre les psychiques». Cela devrait être exprimé dans la traduction.

Que les auteurs acceptent ces remarques comme un signe d'appreciation de leur édititon excellente.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus* II und III. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. J. Vogt (Bibliothek der griechischen Literatur 30 und 38). Stuttgart, Hiersemann, 1990 und 1993. 371 und 417 S. 270,— und 298,— DM.

Origines' Kommentar zum Evangelium nach Mattäus liegt teilweise nur in der ursprünglichen Sprache vor, für einen Teil gibt es neben dem griechischen Text auch eine aus der Spätantike stammenden lateinische Übersetzung, ein letzter Teil ist nur in dieser Übersetzung erhalten. Von den 25 Büchern des ursprünglichen Werkes sind griechisch nur die Bücher X-XVII (zu Mt 13,16-22,3) auf uns gekommen, die lateinische Übersetzung reicht darüber hinaus bis Mt 27,66. In BLG 18 (1983) bot der Verf. die deutsche Übersetzung (mit Anmerkungen) der Bücher X-XIII. Der im Jahre 1990 veröffentlichte zweite Band enthält die Bücher XIV-XVII. Was vom ersten Band galt (cf. *Vig.Chr.* 38, 1984, 99), gilt auch hier: die Übersetzung ist ausgezeichnet, die Anmerkungen sehr hilfreich.

In der Einleitung versucht der Verf., Origenes' Verständnis der Heiligen Schrift näher zu kommen. Gibt es bei ihm zwei oder drei Schriftsinne? Wie verhalten sich Tropologie und Allegorie? Vielleicht gibt Gregor von Nyssa in seiner Einleitung zum Kommentar *In Cant.* Origenes' Auffassung richtig wieder wo er sagt: "Mag man diese Erkenntnis durch die Hinaufführung ins Geistige (τὴν διὰ τῆς ἀναγωγίας θεωρίαν) Tropologie oder Allegorie oder sonstwie nennen, wegen des Namens werden wir uns nicht streiten, wenn allein an der Nützlichkeit der Gedanken festgehalten wird" (GNO VI; S. 5, 6-9. Übers. R. J. Kees, *Die Lehre von der Oikonomie Gottes in der oratio catechetica Gregors von Nyssa.* Diss. Göttingen, 1993, S. 28/9).

Der dritte Teil enthält die erste deutsche Übersetzung der sogenannten *Commentariorum Series*, d.h. des nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Teils des *Mattäus-Kommentars*. Der Verf. übersetzt den von Klostermann in Bd. XI der GCS Origenes-Ausgabe abgedruckten lateinischen Text. Nur dort, wo er vermutet, dass der Lateiner den Origenes missverstanden hat, versucht er, den Fehler zu korrigieren.

Auch bei diesem dritten Band kann man von einer sehr gelungenen Übersetzung sprechen. Ich möchte nur eine Kleinigkeit bemerken. In nr. 48 (S. 134, Z 6-7) lautet die Übersetzung von Sach. 12,11 *sicut planctus mali granati in campo excisi* "wie das Klagen des Granatapfels in einem ausgehauenen Feld"; in nr 49 (S. 138, Z. 18) "wie das Klagen des Gra-

natapfels der im Felde ausgehauen wurde''. Diese, übrigens sehr merkwürdige, lateinische Übersetzung spricht jedenfalls nicht von einem ausgehauenen Feld.

Auch in diesem Band sind die Anmerkungen informativ und hilfreich. In allen drei Bänden trifft man als Anhang ein Verzeichnis der Werke des Origenes, ihrer Ausgaben und deutschen Übersetzungen an.

Der Verf. hat eine vorzügliche Trilogie geschaffen.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink (Sources Chrétiennes 400). Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 432 p. 275 F.

Le 400e volume de cette collection contient une 'source chrétienne' très spéciale, la biographie de saint Antoine par Athanase d'Alexandrie. Sa *Vie d'Antoine* est un des textes les plus souvent copiés de la littérature patristique. Il y a plus de 165 manuscrits qui ont conservé le texte grec, deux traductions latines très anciennes et des versions dans les langues copte-sahidique, syriaque, arménienne, et géorgienne. Cette *Vie* est devenue 'une règle monastique présentée sous forme de récit', comme le dit Grégoire de Nazianze (*Or.* 21,5).

Dans son Introduction l'éditeur traite de l'auteur et l'œuvre, des manuscrits, des traductions et des éditions. Tous les manuscrits grecs attribuent la *Vie d'Antoine* à Athanase. Néanmoins, depuis la Réformation la paternité littéraire d'Athanase est parfois contestée. L'éditeur esquisse le cours de ces discussions sur l'authenticité athanasienne, qu'il défend d'une façon convaincante, entre autres par une comparaison entre la *Vita Antonii* et le *Contra Gentes* et le *De Incarnatione Verbi.* L'Introduction permet le lecteur de lire le texte avec un maximum de fruit.

Pour la constitution du texte grec l'éditeur a collationné complètement une cinquantaine de manuscrits grecs, dont il décrit les particularités aux pages 87-97. Il a aussi utilisé les versions anciennes en tant qu'elles lui étaient accessibles. Tout cela suffit pour présenter un texte digne de foi, qui marque un progrès considérable sur la dernière édition critique, celle du mauriste Bernard de Montfaucon (1698). Les pages 109-121 donnent une liste des variantes par lesquelles cette nouvelle édition s'écarte de celle de Montfaucon.

Le texte grec est imprimé d'une façon impeccable. Il est accompagné d'un apparat critique extensif.

La traduction est d'une exactitude et une clarté admirables. Les notes témoignent d'une connaissance approfondie de la littérature monastique ancienne et de la littérature sécondaire.

Quelques petites remarques. En 14,7 Athanase dit que "le désert devint comme une cité des moines ἐξελθόντων ἀπὸ τῶν ἰδίων καὶ ἀπογραφαμένων τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν. Traduction: "qui avaient quitté leurs biens et reproduisaient la vie de la cité céleste". Ne serait-il par préférable de traduire par "se faire inscrire comme citoyens de la cité céleste"?

— En 21,1 Athanase dit: Ἔστω δὲ ἡμῖν ἀγών, ὥστε μὴ τυραννεῖν ἡμῶν θυμὸν μηδὲ πρατεῖν ἡμῶν ἐπιθυμίαν. L'éditeur traduit θυμόν par 'impatience'. On a à faire ici au couple platonicien θυμός ~ ἐπιθυμία. Il est toujours difficile de trouver un équivalent de θυμός, mais je préférerais 'colère' (*ira*) à 'impatience'.

— Quand Athanase dit Ἐπιδημήσαντος τοῦ Κυρίου πέπτωκεν ὁ ἐχθρός (28,1), il me semble faire allusion à Luc 10,18 (cf. 40,6).

— En 75,3 Athanase énumère les signes et prodiges du Christ, dont il dit: ἅπερ οὔκετι ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν δείκνυσι τὸν Χριστόν, "qui montrent que le Christ n'est pas seulement homme, mais aussi Dieu". Le grec le dit d'une autre façon: ces miracles n'indiquent plus en Christ l'homme mais Dieu.

Parfois j'aurais attendu une note, là où l'éditeur ne la donne pas; par exemple quand Athanase dans la discussion avec les Ariens fait dire à Antoine: Διὸ καὶ ἀσεβές ἐστι λέγειν· Ἦν ὅτε οὐκ ἦν (69,4). La formule Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός a joué un grand rôle dans les controverses ariennes (cf. l'article de E. P. Meijering dans *Vig.Chr.* 28, 1974, 161-168). Et en lisant l'exposé sur la relation entre ἀπόδειξις et πίστις (77 et 78) on se souvient ce qu'a dit Origène sur cette matière dans *Contre Celse* I 9-11. Mais cela ne sont que de petites remarques en signe d'intérêt que je porte à cette belle édition. Il faut encore mentionner que l'éditeur donne à la fin un index des mots grecs très utile.

Cet ouvrage, le 400e volume, dont je félicite l'auteur, est une perle de la collection "Sources Chrétiennes".

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Jean Chrysostome, *Sur l'égalité du Père et du Fils*. Contre les Anoméens Homélies VII-XII. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey (Sources Chrétiennes 396). Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 378 p. 224 F.

Avec les cinq homélies, publiées dans cette série (SC 28, 1951, ²1970) les six sermons de la présente édition constituent une collection de sermons 'Contre les Anoméens', qui ont été groupés par Montfaucon. On ne rencontre jamais les onze homélies réunies dans un même manuscrit. Dans les homélies I-V Jean Chrysostome s'oppose à l'opinion des Anoméens que l'homme peut avoir une connaissance exhaustive de l'essence divine, d'où le titre 'Sur l'incompréhensible'. Dans les homélies VII-XII il défend l'égalité du Père et du Fils, niée par les Anoméens. Les homéliens I-V et VII-X ont été prononcées par Jean Chrysostome, tandis qu'il était prêtre à Antioche (386-7), les homélies XI et XII sont du temps où il avait été élu au siège épiscopal de Constantinople (398). L'homélie qui est donnée comme sixième dans tous les manuscrits est placée par Montfaucon comme onzième, parce qu'elle fut prêchée à Constantinople.

Dans son Introduction l'éditeur esquisse le caractère de l'hérésie anoméenne et l'histoire d'Aèce et d'Eunome, elle analyse les homélies et discute les problèmes posés par la réunion de ces homélies due à Montfaucon, elle introduit le lecteur à une lecture profitable par une description de la méthode du prédicateur.

Comme il est dit plus haut, la tradition du texte de ces homélies n'est pas uniforme. Chacune a sa propre histoire. L'éditeur la décrit d'une façon très précise.

Le texte grec est bien imprimé; il faut seulement placer un tiret en VIII 204 après et non pas avant στέφανον, enlever le virgule après τὸν en XII 50, et écrire αὐτὸς en VIII 376, ἄγνοιαν en IX 43 et Ὅ en XII 276.

La traduction est en général exacte et bien lisible. Mais quelques fois je ne peux pas suivre l'auteur dans son interprétation. En deux cas elle n'a pas vu la construction de la phrase. En XII 53 ss. Jean Chrysostome pose la question: "Pourquoi le Christ choisit-il constamment Jérusalem et se montre-t-il aux Juifs lors des fêtes? Il répond: Ἐπειδὴ τότε τὸ πλῆθος συνελέγετο καὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον καὶ τὸν καιρὸν παρετήρει, ὥστε ἐπιλαβέσθαι τῶν ἀσθενούντων οὐ γὰρ τοσαύτην οἱ κάμνοντες εἶχον ἐπιθυμίαν ἀπαλλαγῆναι τῶν νοσημάτων, ὅσην ὁ ἰατρὸς ἐπεποίητο σπουδὴν ἀπαλλάξαι αὐτοὺς τῆς ἀρρωστίας. Ὅτε τοίνυν... Traduction: "Comme la foule était rassemblée

et qu'elle guettait l'endroit et le moment favorable où les infirmes seraient guéris — car les patients n'avaient pas un aussi grand désir d'être guéris de leur maux que le médecin avait souci de les délivrer de leurs affection —, alors que ....'' L'auteur considère cette phrase comme une grande phrase subordonnée et la combine avec la phrase suivante. Mais, à mon avis, on a affaire ici à une phrase complète, dont la phrase principale commence à καὶ τὸν τόπον, et le sujet du verbe παρετήρει n'est pas la foule, mais le Christ. Chrysostome dit: ''Parce qu'*alors* la foule était assemblée, *il* guettait (or cherchait) *cet* endroit (Jérusalem) et le moment favorable (les fétes) pour rencontrer les infirmes''. Ensuite il donne l'explication (οὐ γὰρ): le désir du Christ de guérir était plus grand que le désir des infirmes d'être guéris. Il faut donc poser un point virgule avant οὐ γὰρ et une virgule avant καὶ τὸν τόπον.

On trouve une erreur pareille en VII 572, où on a de nouveau affaire à une phrase principale double (καὶ ... ἀπέστη ... καὶ μετέστη ...). L'auteur fait commencer la phrase principale à καὶ μετέστη.

Encore quelques petites remarques. Trois fois on trouve l'expression ὁ λόγος τῆς οἰκονομίας (VII 167, 174, 530). L'éditeur traduit 'la raison de l'économie' (c'est-à-dire de l'incarnation). Mais le contexte prouve clairement qu'il ne s'agit pas de *la raison* de l'incarnation, mais de *sa nature*. Chrysostome parle des gens infortunés et misérables, qui osent dire que le Christ n'a pas pris chair (VII 167).

Dans l'homélie X Chrysostome dit dans son adhortation finale: καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἔχθρας καταλύσωμεν, καὶ μιὰς ἡμέρας μηδεὶς πλέον ἔστω τοῦ πλησίον ἔχθρος (493-5). Traduction: ''faisons disparaître nos sentiments d'hostilité les uns envers les autres et que personne, *ne fût-ce qu'un jour*, ne reste davantage hostile à son prochain''. Mais Chrysostome dit, que personne ne reste pas hostile à son prochain *plus longtemps qu'un jour* (πλέον μιᾶς ἡμέρας). Cf. Eph. 4,26 ''que le soleil ne se couche pas sur votre colère''. Chrysostome lui-même poursuit: ''mais qu'avant la nuit on calme sa colère ...''

Dans l'hom. XI 37 ss. Chrysostome, parlant sur David et Goliath, décrit la victoire du premier de la façon suivante: ''celui qui était dépourvu d'armure l'a emporté sur celui qui était armé, le berger a renversé le soldat'', et alors: λίθου φύσις ποιμενικοῦ χαλκοῦ φύσιν πολεμικοῦ συνέτρεψεν καὶ διέφθειρεν. On traduit: ''une *vraie* pierre de berger a brise et mis hors d'usage une *vraie* arme de guerrier''. Mais pourquoi 'vraie pierre, vraie arme'? φύσις λίθου est une forme periphrastique pour λίθος. Je propose: ''Le pierre d'un berger a brisé le bronze d'un guerrier''.

Dans l'hom. XII 31 ss. on lit: Τότε μὲν οὖν ἀπὸ τῆς Παλαιᾶς τὸν λόγον ὑφήναμεν τὸν περὶ τῆς δόξης τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· νυνὶ δὲ ἀπ' αὐτῆς τὸ αὐτὸ τοῦτο ποιήσομεν. L'éditeur traduit: "Il y a quelque temps donc, nous avons tissé notre discours sur la trame de l'Ancien Testament en parlant de la gloire du Fils unique de Dieu; maintenant en utilisant *le Nouveau* nous ferons la même chose". Dans une note: "Les mots ἀπ' αὐτῆς répondent à ἀπὸ τῆς Παλαιᾶς et désignent le Nouveau Testament". Cela me semble totalement impossible; ἀπ' αὐτῆς doit renvoyer à une réalité nommée antérieurement. En ce cas cette réalité ne peut être que l'Ancien Testament. En effet, Chrysostome poursuit: τότε οὖν ἐλέγομεν ὅτι ὁ Χριστὸς ἔλεγεν «Εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί»· νυνὶ δὲ λέγομεν ὅτι εἶπε Μωϋσῆς· «Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεός...» Dans ce texte τότε μὲν ... νυνὶ δὲ correspond aux mêmes mots que dans la phrase précédente, et *dans les deux cas* le prédicateur renvoie l'auditoire à l'Ancien Testament.

En XII 264 l'éditeur traduit τὸν ἐργασάμενον par "ce qui a été fait", mais ce participe est ni neutre ni passif. Chrysostome dit qu'il faut vénérer "celui qui a fait (cela)".

En XII 261 ss. Chrysostome montre comment le paralytique, qui a été guéri par le Christ, discute avec les Juifs, qui disent qu'il ne lui est permis de porter son grabat le jour de sabbat. Il compare ce raisonnement avec celui de l'aveugle gueri. Il dit: καὶ ὥσπερ αὐτοὺς ὁ τυφλὸς συνελογίσατο, οὕτω καὶ οὗτος. L'auteur traduit: "et de même qui l'aveugle les a unis l'un et l'autre dans son raisonnement, celui-ci le fait aussi". Si je le vois bien, elle considère αὐτούς comme renvoyant à 'médecin' et 'legislateur' dans la phrase précédente. A mon avis, συλλογίζεσθαι signifie ici tout simplement 'raisonner avec' (cf. Lampe, s.v. B 2) et αὐτούς indique les Juifs; de même que l'aveugle raisonnait avec eux, celui-ci le fait.

Que l'éditeur accepte ces remarques comme un signe d'appréciation de son ouvrage important.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 32). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. XI, 420 S.

Gregors Auslegung des Canticum ist ein Höhepunkt in der patristischen Literatur. In einer spiritualisierenden Interpretation werden die

Beziehungen der zentralen Figuren des Canticum, Braut und Bräutigam, als die zwischen der Seele (bisweilen: der Kirche) und Gott gedeutet. In einer bewusst *synchron* gehaltenen Untersuchung erklärt der Autor diese Canticum-Auslegung, in der Gregor gegen Ende seines Lebens sein Denken über das Verhältnis des Menschen zu Gott vorlegt.

Das Werk besteht aus drei Teilen. Zunächst werden einige Einleitungsfragen behandelt: die Rekonstruktion des Textes, der Verfasser, das Genre, die Entstehung des Textes, die Adressaten, Abfassungszeit und -ort; schliesslich wird die exegetische Arbeit von ihrer »technischen« Seite beleuchtet.

Der zweite Teil bietet einen detaillierten Überblick der Inhalte der Canticum-Homilien. Mit bewundernswerter Klarheit skizziert der Autor den Gedankengang Gregors, wobei stets die für diesen Gedankengang wichtige Worte zitiert und genau übersetzt werden. Gregors Exegese basiert auf einer Übersetzung des hebräischen Hohenliedes ins Griechische. Der Autor befasst sich ständig mit den Problemen die aus dieser Umgestaltung hervorgehen. Auch bemüht er sich Gregors Auslegung mit der neueren Exegese zu vergleichen. Es muss von vornherein deutlich sein, dass hier kaum Übereinstimmungen zu entdecken sind, da eine allegorische Exegese ganz eigene Wege geht.

Im dritten Teil zeichnet der Autor einige Leitlinien theologischen Denkens auf, an denen sich Gregors Canticum-Deutung ausrichtet. Er behandelt Gregors »pädagogische Perspektive«, seine »Leitgedanken der Veränderung zum Besseren« (diese Veränderung zum Besseren kann man auch als »Aufstieg der Seele« bezeichnen), die »Chancen des Menschen angesichts der Unfassbarkeit Gottes«. In einem Exkurs behandelt er das Thema »Mystik« in Gregors Canticum-Homilien. (Der Autor verteidigt überzeugend die These, dass Gregors Darstellung eine theologische Konzeption, nicht subjektive Erfahrung zugrunde liegt. Es ist richtiger von »mystischer Theologie« als von »mystischer Erfahrung« zu sprechen). Schliesslich erörtert er »Das Thema der erotischen Liebe«. Auch in diesem dritten Teil bemüht der Autor sich, nahe an Gregors Text zu bleiben, indem er bei jeder Aussage die betreffenden Worte Gregors zitiert.

Der Autor hat mit dieser Studie etwas Grossartiges geleistet. Er hat den reichen Inhalt eines sehr wichtigen patristischen Textes auf vorzüglicher Weise dem modernen Leser zugänglich gemacht. Wer das Denken Gregors kennen lernen will, wird dieses Buch mit Erfolg zu Hand nehmen.

Ich möchte zwei Bemerkungen machen, eine zum ersten Teil, wo die Entstehung des Textes behandelt wird, und eine zum Kapitel über die »erotische Liebe« im dritten Teil.

Am Ende seines Prologs beschreibt Gregor selbst den Vorgang der Entstehung der Canticum-Homilien wie folgt: ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν ἐπ ' ἐκκλησίας ῥηθέντων τινὲς τῶν συνόντων ἡμῖν ὑπὸ φιλομαθείας ἐσημειώσαντο, τὰ μὲν παρ' ἐκείνων λαβών, ὅσα δι' ἀκολούθου ἔσχεν αὐτῶν ἡ σημείωσις, τὰ δὲ καὶ ἀπ' ἐμαύτοῦ προσθείς, ὧν ἀναγκαία ἦν ἡ προσθήκη, ἐν ὁμιλιῶν εἶδει τὴν ὑπαγορίαν πεποίημαι ... Der Autor übersetzt so: »nachdem einige von unseren Gefährten den grössten Teil dessen, was vor der Gemeinde gesagt worden war, aus Freude am Lernen aufgezeichnet hatten, (über-) nahm ich einerseits von jenen was ihre Aufzeichnung der Reihenfolge nach enthielt, fügte andererseits auch von mir aus das hinzu, dessen Einfügung nötig war; so habe ich (das Werk) in Form von Homilien diktiert ...« (S. 17). Es gab also zunächst Aufzeichnungen von dem vor dem Gemeinde Gesagten. Dann deutet Gregor an, was er selbst getan hat. Der Autor spekuliert über den Umfang dieser Bearbeitung, meint jedoch, dass sich darüber nichts Sicheres sagen lässt (S. 18). Ich meine aber, dass über den *Charakter* der Bearbeitung durch Gregor aus dem Text etwas hervorgeht, das vom Autor nicht bemerkt worden ist. Er übersetzt nämlich die Wörte ὅσα δι' ἀκολούθου ἔσχεν mit »was ihre Aufzeichnung *der Reihenfolge nach* enthielt«. Aber was bedeutet hier »der Reihenfolge nach«? Es scheint eine nichtssagende Hinzufügung. Meines Erachtens bedeutet es etwas ganz Bestimmtes. Man weiss, wie wichtig für Gregor die ἀκολουθία war. Er bemüht sich immer, diese in seinen Werken zu realisieren. Gregor sagt nun, dass er von seinen Gefährten übernahm was ἀκολουθία (= Folgerichtigkeit, Konsequenz) besass (δι' ἀκολούθου ist äquivalent mit ἀκολούθως; mit ἔχειν bedeutet es »folgerichtig sein«). Und damit ist auch deutlich was Gregors Anteil an der Gestaltung dieses Textes war: er hat das hinzugefüght »was nötig war«, das heisst: Gregor hat den Text folgerichtig gemacht, wo er das nicht war. Wo dies der Fall war, lässt sich natürlich nicht feststellen.

Meine zweite Bemerkung bezieht sich auf das letzte Kapitel des dritten Teils, über »Das Thema der »erotischen Liebe«. Zunächst möchte ich hervorheben, dass auch dieses Kapitel sehr gediegen ist. Man weiss, wie die ἔρως-Problematik seit Nygrens *Eros und Agape* in der patristischen Literatur eine grosse Rolle gespielt hat. Diese wird hier genau aufgezeichnet.

Ich habe nur Bedenken gegen die Art und Weise, in der der Autor hier

von »erotischer Liebe« spricht. Diese ist m.E. irreführend. In der Auswertung (S. 388) schreibt er: »Dass die erotische Liebe Thema des Canticum ist, steht für Gregor zweifellos fest ... Entscheidend aber ist, das die erotische Liebe (wie schon bei Origenes) nicht in ihrem natürlichen Kontext belassen wird: Die leiblich-leidenschaftliche Liebe begreift Gregor nicht als Deutungshorizont der Canticum-Aussagen; allein die Intensität dieser Liebe, nicht aber ihren Bezug zu Leiblichkeit und Leidenschaft kan Gregor .. positiv werten. Die erotische Liebe wird daher auf die Gottesliebe übertragen, also sublimiert oder (aus der Sicht heutiger Hoheslied-Exegese) verfremded.«

Meines Erachtens ist es nicht richtig zu sagen, dass nach Gregor das Thema des Canticum die erotische (leiblich-leidenschaftliche) Liebe ist. Man soll hier im Auge behalten, was Origenes im Prolog c.2 zu seinem Kommentar zum Canticum erörtert. Dei Heilige Schrift, so sagt er, kennt eine Unterscheidung zwischen dem äusseren und dem inneren Menschen. Man muss stets beachten, ob eine Aussage über den äusseren oder den inneren Menschen gemacht wird. Die Aussagen des Canticum, namentlich die Aussagen über die Liebe (ἀγάπη), werden über den inneren Menschen gemacht. Gregor steht bei seiner Exegese in dieser Tradition. Seiner Meinung nach spricht das Canticum von der Liebe des inneren Menschen, d.h. von der spirituellen Liebe. Diese Liebe wird auch mit ἔρως bezeichnet, da auch vom ἔρως gilt, dass er eine leibliche und eine spirituelle Liebe bezeichnen kann. Man könnte zwar sagen, dass die »erotische Liebe« das Thema des Canticum ist, aber dann wird diesen Ausdruck nicht im geläufigen Sinne gebraucht. Wenn der Autor sagt: »Dass die erotische Liebe Thema des Canticum ist, steht für Gregor zweifellos fest«, scheint er den geläufigen Sinn zu meinen.

Der Autor sieht seine Auffassung bestätigt in der Tatsache, dass Gregor von »Pfeil der Liebe«, ja sogar vom »Pfeil des Eros« spricht. Auch hier folgt Gregor Origenes, der im Prolog seines Canticum-Kommentars (2,24) sagt: wenn in Cant. 5,8 steht *vulnerata caritatis ego sum*, dann gebraucht die Schrift das Wort *caritas* statt *amor* (... *vulnerata caritatis ego sum*, pro eo utique ut diceret: Amoris eius telo percussus sum). Aber auch hier wird *amor* spirituell gebraucht, wie deutlich hervorgeht aus Prol. 2,17: *Amore* et cupidine *caelesti* agitur anima, cum perspecta pulchritudine et decore Verbei Dei speciem eius *adamaverit*, et ex ipso *telum quoddam* et vulnus *amoris* acceperit. »Die Seele wird von einer himmlischen Liebe (*amor*~ἔρως) und Begierde (cupido~ἐπιθυμία) bewogen, wenn sie beim Schauen der Schönheit des Wortes Gottes von

Liebe zu seiner Grazie entzündet wird, und von Ihm einen Pfeil und eine Wunde der Liebe empfangen hat«. Über diesen *amor* spricht nach Origenes und Gregor das Canticum. Man kann hier von »sublimieren« und »verfremden« sprechen, aber das ist eine Beurteilung aus moderner Sicht.

Schliesslich möchte ich noch auf zwei interesssante Paralellen zwischen Gregor und Origenes hinweisen. In *Oratio* I (GNO VI 387,9) sagt Gregor: ὥσπερ ὁ ὑλικὸς ἔρως τῶν ἔτι νηπιαζόντων οὐχ ἅπτεται (οὐ γὰρ χωρεῖ τὸ πάθος ἡ νηπιότης ... (»wie aber der stoffliche Eros Unmündige nicht berührt, denn das Kind kennt diesen Affekt nicht ...«). Dies ist offensichtlich Origenes entnommen, der im Prolog zu seinem Canticum-Kommentar (c.2,4) sagt: sicut puerilis aetas non movetur ad amorem passibilem (Übersetzung Rufins).

Oratio III (GNO VI 93,11) gebraucht Gregor den Ausdruck ἐπιθαλάμιον δρᾶμα. Vor kurzem hat G. Chr. Hansen den griechischen Wortlaut des ersten Satzes des Origenes-Kommentar entdeckt: Er lautet: Ἐπιθαλάμιον ἅμα ᾆσμα καὶ δρᾶμα γεγράφθαι μοι τῷ Σαλαμῶντι τὸ βιβλίον τοῦτο δοκεῖ. »Dieses Buch scheint mir von Salomon als ein Hochzeitslied und Hochzeitsdrama geschrieben zu sein« (Siehe *Vig.Chr.* 47 (1993) 86).

Die äussere Gestaltung des Buches ist ebenso vorzüglich wie die innere.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN

Timothy Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 1993. xviii, 343 pp.

Athanasius and Constantius is not a patristic study or biography in the usual mold. Instead, "The subject of this investigation is the political career of Athanasius and its historical context." By careful analysis of the historical works of Athanasius as well as sources such as the *Historia acephala* (a history of the see of Alexandria first composed in Athanasius' lifetime) and the fifth century ecclesiastical historians, Barnes has cleared up many mysteries in the career of Athanasius. Athanasius had to deal with several emperors, but Barnes concentrates on the conflict with Constantius.

Barnes convincingly reconstructs Athanasius' movements, chronology, and dealings with Constantius. To cite two important examples:

Athanasius took six months to return from exile to Alexandria following the death of Constantine in 337, then traveled extensively in the year and a half until his second exile, personally involving himself in the ecclesiastical affairs of Constantinople and elsewhere or hastening to meet Constantius in order to defend himself. Barnes's account of these two crucial years is a *tour de force* of historical reconstruction. Again, there was an interval of almost two years between the restoration of Athanasius by the council of Serdica in 343 and the actual consent of Constantius for Athanasius to return to his see. Barnes makes a strong case that Athanasius did not sit quietly waiting for permission to go home, but on at least one occasion (and perhaps two) passed illegally into the territory of the eastern empire in support of other bishops eager to return to their sees.

Beyond simply plotting his movements, Barnes tries to get at the truth behind the controversies that followed Athanasius throughout his career and contributed to his repeated expulsions from Alexandria. According to Barnes, Athanasius was not merely tendentious but mendacious, and Barnes wants "to use modern techniques of historical research to probe behind Athanasius' misrepresentations ... in order to discover the true nature of the ecclesiastical history and the ecclesiastical politics of the fourth century." Much of the book therefore is a work of historical detection. Barnes compares his work with A. J. A. Symons's *The Quest for Corvo* and Hugh Trevor-Roper's *The Hermit of Peking*.

Here, however, Barnes is on less solid ground, as he acknowledges in referring to his "sometimes speculative conclusions about Athanasius." In his introduction, Barnes first declares that an impartial historian should weigh the testimony of both Athanasius and his enemies, but then goes on to say that his "study starts from the presumption that Athanasius consistently misrepresented central facts about his ecclesiastical career...." If a historian starts with presumption and ends with speculation, the reader may be forgiven for wondering how much weight to give to particular conclusions.

Barnes makes it clear that all sides in the controversies of the fourth century appealed to canons and councils when it suited them and ignored them when it did not. In this respect, Athanasius was no better or worse than his enemies. If a council hostile to Athanasius met, he tried to convene a more sympathetic one, or declared the council unfairly manipulated or uncanonical, or appealed to the emperor, with varying degrees of success. He could not accept that a duly constituted

council of bishops could fairly charge and convict him on any point. Certainly all parties were willing to make unlikely accusations, e.g., the charge repeated by Athanasius that Eusebius of Caesarea had sacrificed during the great persecution (*Apologia contra Arianos* 8).

However, it is noteworthy that, in the one case where a charge against Athanasius can be checked with certainty (the murder of a Melitian bishop), Athanasius was clearly innocent, as he and his supporters were quick to point out when other charges were brought up. Despite the many clues carefully uncovered by Barnes to show that events were not always as Athanasius represented, there is no reason to take statements of his enemies at face value. Barnes himself notes the willingness of Eusebius of Nicomedia to misrepresent Athanasius to Constantine as 'rich' and plotting to delay grain shipments from Alexandria.

Barnes's attempt to probe behind Athanasius' version of events is commendable, but the evidence is slippery. For example, in an incident that dogged him for years, Athanasius was accused for ordering one of his priests to smash the chalice and overturn the altar of Ischyras, a schismatic priest of doubtful validity. Barnes believes this accusation to be substantially true. However, in dismissing a letter in which Ischyras himself confessed that no act of violence had taken place, Barnes writes that "one internal feature appears to stamp it as undoubtedly fraudulent." Barnes may be right to regard the confession as forced, but how a feature can only *appear* to stamp a letter as *undoubtedly* fraudulent is beyond me.

Barnes accuses Athanasius of repeatedly resorting to violence in ordering the affairs of the Egyptian church. The only evidence of violence outside the literary sources is a papyrus letter of 335 (*P. Lond.* 1914) in which a Melitian monk describes actions taken against Melitian clergy by supporters of Athanasius. According to Barnes,

> The papyrus of 335 documents in detail one small episode in which he coerced his opponents and used violence in an attempt to prevent them from attending a church council. This was not an isolated misdemeanor, but a typical example of the means by which bishops of Alexandria maintained their power in the Christian Roman Empire. If the violence of Athanasius leaves fewer traces in the surviving sources than similar behavior by later bishops of Alexandria like Theophilus, Cyril, and Dioscurus, the reason is not that he exercised power in a different way, but that he exercised it more efficiently and that he was more successful in presenting himself to posterity as an innocent in power, as an honest, sincere, and straightforward 'man of God.'

In this one paragraph, Barnes glides from a 'small episode' to painting Athanasius with the violence of his successors, conveniently attributing lack of evidence to Athanasius' efficiency. However, if there is little evidence that Athanasius employed violence regularly and repeatedly, one can hardly accuse him on the basis of the actions of his successors. Nevertheless, as the London papyrus shows, Athanasius probably did use force on occasion in his efforts to control the Egyptian church, specifically force directed against the Melitians. The Melitians would likely have vanished from anyone's consideration outside Egypt had they not linked their cause with Eusebius of Nicomedia, who saw them as a useful tool.

Finally, Barnes uses the career of Athanasius to illustrate the relations between bishops, emperor, and society in the Constantinian empire. The ability of Athanasius to evade arrest in the 350's and 360's shows the limits of imperial control over Egypt. More important, Barnes disputes the Caesaropapist model of imperial authority within the fourth century church set out by Eduard Schwartz a century ago and still found in much continental scholarship. Barnes believes that emperors exercised little control over the bishops' conciliar decisions. Constantine himself did not believe he had the right to personally try or depose any bishop or reject the decisions of councils. The exception (and it is a large one) is the role of Constantius in the council of Sirmium in 359 and his efforts to enforce acceptance of its creed. The powers and prestige granted by Constantine and his sons to the bishops set them at the center of a new web of patronage and enabled Athanasius to defy the emperor. Though one may differ with the author's overall portrait of Athanasius, Barnes has made a major contribution to understanding the politics of religion in the fourth century.

Georgia Southern University
Statesboro, GA 30460 USA

TIMOTHY M. TEETER

Birger A. Pearson, *The Future of Early Christianity, Essays in honor of Helmut Koester*. Fortress Press, Minneapolis, 1993. XX, 509 pp., $39.95.

Helmut Koester (1926) is the most influential and the most prolific of all the numerous pupils of Rudolf Bultmann. He is the most scholarly

of them, the master of the free tradition. At the same time he was and is a radical activist. In his own words: "interpretation of the Bible is justified *only* if it is a source for political and religious renewal, or it is not worth the effort. Biblical interpretation must be capable of translating the message of freedom and justification into the issues of liberation and justice in our own time." The master never agreed on this with his pupil.

After his military service and captivity as prisoner of war Koester applied for admission to the seminar of Bultmann in Marburg and was accepted after he had read a list of books that was dominated by works of the disreputable history-of-religions school and obviously did not contain a single book of an Anglo Saxon scholar. Add to this the gibberish of existentialism and one can imagine that his English could be a vexation for some of his stylistically gifted students. But the sober air of Harvard, where he taught as a visiting assistant professor in 1958-'59 and returned to stay in 1959, has done him a lot of good: his contribution to the book under review, an epilogue called Current Issues in New Testament Scholarship, is not only masterly, but also extremely well written. Heidegger has vanished in the air.

Bultmann taught Koester the methods of form critical analysis. The latter's study on the *Synoptic Tradition in the Apostolic Fathers* of 1957 was very much in the spirit of the master. He proved decisively that such writers as Clemens Romanus, Hermas, Barnabas did not quote and hardly ever knew the Gospels of Matthew, Mark and Luke. This was against the trend of New Testament Studies at the time, which found echoes and allusions to the canonical text in the most improbable cases; therefore the excellent book did not receive the attention it deserved. On the other hand Koester hesitated to follow Bultmann in his belief that the discourses in the Fourth Gospel originate in a collection of pre-Christian gnostic orations. Moreover, he never believed in the Aryan myth of the saved saviour. And yet he continues to use the term 'gnostic' in a very loose way and even speaks about "the Coptic Gnostic Library from Nag Hammadi" to indicate a collection of writings which are variously Platonic, Catholic, Jewish Christian, Encratitic, Valentinian, Hermetic and Gnostic.

The publication of the *Gospel of Thomas* was very important to Koester. His old teacher drew his attention to this writing. From Henri-Charles Puech he learned that it originated in Edessa and he had himself persuaded that it contained a tradition of sayings which was indepen-

dent of the ecclesiastical Gospels. This led to a breakthrough: Koester discovered the diversity of primitive and early Christianity, Thomas Christians in Osrhoene, Petrine Christians in Antioch and so on. The basis of the Gospel of Thomas is said to be a sayings collection which is more primitive than the canonical Gospels and even than Q, the common source of Matthew and Luke.

Jesus appears here as a teacher of wisdom who speaks with the authority of the heavenly Wisdom (Ḥoḳma). Conversely Jesus is here neither presented as an apocalyptic preacher nor characterised as the coming Son of Man. The *Gospel of Thomas* does not presuppose the particular apocalyptic expectation, so characteristic of the late stages of Q, that is epitomized in the sayings about the coming of the Son of Man. From this state of affairs Koester drew the important conclusion that then these eschatological layers in Q are due to a secondary redaction. These ground-breaking studies were collected in *Trajectories through Early Christianity* of 1971. They inspired the new quest of the historical Jesus, this time not an eschatological prophet, but an Oriental sage, which culminated in the monumental study of John Dominic Crossan, *The Historical Jesus, the life of a Mediterranean Jewish peasant* (San Francisco 1991), a veritable modern equivalent of the medieval Vita Christi. Schweitzer is out.

In 1980 Koester integrated his new insights into a critical survey of the whole field of early Christian literature, the *Introduction to the New Testament in the context of Hellenism*, thus enlivening a very dull subject.

This book was followed in 1990 by *Ancient Christian Gospels*, a mature summary of his lifework, which of course gives special emphasis on the *Gospel of Thomas* and the Synoptic Sayings Source, but also focuses on the *Secret Gospel of Mark*, on the *Dialogue of the Saviour*, and on the *Apocryphon of James* (with parallels to the Fourth Gospel) as well as on the Gospel harmony behind the Gospel quotations of Justin Martyr. Some errors of the past are tacitly corrected: "no family relationship between Jesus, James and Thomas is established"; "Among the tractates discovered at Nag Hammadi, one finds a number of texts which unfold a rich legacy of *Jewish Gnosticism*". It is irritating that Koester still maintains the faulty translation of logion 39: "The Pharisees and the scribes have *taken* the keys of knowledge". No, the Pharisees have *received* (ἔλαβον) these keys, i.e. they are the legitimate heirs of the oral tradition of the interpretation of the Mosaic Law. The

same reading is to be found in the Pseudo-Clementine writings, which Koester ignores. Coptic is not his strong point.

He generously admits that opponents like "the Elsassian Patristic (sic!) scholar Oscar Cullmann" were right in their assessment of the newly found independent tradition, whereas his fellow Bultmannians Haenchen and Schrage were wrong. He forgot to mention that Robert Mc Lachlan Wilson and Joachim Jeremias shared Cullmann's views.

Some of Koester's many pupils held it was appropriate to arrange a Festschrift in his honour to celebrate his sixty-fifth birthday. The result is the book under review. Birger Pearson did a magnificent job as editor and Fortress Press deserves praise and thanks for the impeccable production of these essays, with an index of modern authors and an index of ancient sources.

As could be expected, many contributors discuss the relationship of 'Thomas' and Q and follow the footsteps of the master. They do it scholarly and convincingly, with a refinement of critical acumen that is rare on the Continent. One of them, Horsley, is even cautiously critical: he argues plausibly that both collections of sayings contain not so much λόγοι σοφῶν, words of the wise, as λόγοι προφήτου, words of thé prophet. I agree with him and add that saying 71 of the *Gospel of Thomas* is even more than prophetic. There Jesus is quoted as having said: 'I shall destroy this house (= this temple) *and no one will be able to build it again.*' That is blasphemy of the temple and against all eschatological expectations about the Messiah who will rebuild the temple, if necessary. When Jesus said this, as I think he did, he signed his own death warrant. Horsley has also some fine remarks about the use of the title: Son of Man; "when son of man is a self-reference by Jesus in Q, it does not refer to the last judgement and when Q speaks of 'the day of the Son of Man', it does not refer to Jesus. In fact, the Jesus, whose *logoi* constitute the contents of the clusters in Q, is clearly understood as a prophet, indeed, along with John the Baptist, as the culminating prophet in a long line of prophets" (somewhat like the 'true prophet' of the Clementine writings).

All these experts agree that 'Thomas' contains the oldest and most primitive form of the Gospel tradition. None of them deigns to mention the certain fact that this stream of tradition is of Judaic origin and has influenced the so called Western Text of New Testament manuscripts and the Diatessaron of Tatian, especially the Old Saxon Heliand. None of them observes that this special type of religiosity lived on in Aramaic,

Edessene Christianity, especially in the works of the influential mystic Makarios, in the Messalian movement of itinerant charismatics and in its ramification into the wandering Bogomils of Eastern Europe and the Cathars of Southern France, who were characterised by their contemporaries as "a synthesis of Messialianism and Paulicianism" and who still always knew and used the *Gospel of Thomas*, as Henri-Charles Puech has shown. They should have learned from Crossan that there may be at least two separate layers in the *Gospel of Thomas*. "One was composed by the fifties C.E. possibly in Jerusalem, under the aegis of James's authority. After his martyrdom in 62 C.E. the collection and maybe also its community migrated to Syrian Edessa. There a second layer was added, possibly as early as the sixties or seventies, under the aegis of the Thomas authority. The collection is independent of the intracanonical Gospels" (427). Source criticism is no less important and no less an art than formcritical analysis.

In a courageous article Collins takes up the problem of the apocalyptic Son of Man sayings in the synoptic Gospels. She argues against much current scholarship that it is illegitimate to exclude from the material attributable to the historical Jesus such apocalyptic sayings as Mark 13:26: "and then they will see the Son of Man", with whom Jesus did not identify himself. Already in Daniel 7:13, and ever since, the Son of Man is a manlike, angelic figure, says Collins.

Wayne Meeks discusses the Man from heaven in the Christ hymn in Philippians 2. It is common knowledge now that this poem should be seen in the perspective of esoteric Judaism: Son of Man = likeness like the appearance of Man = luminous kabod = Phos = God. And yet neither Collins nor Meeks refer to the Glory of God in the prophet Ezekiel and its interpretation by Ezekiel the dramatist and so many passages in newly discovered Gnostic writings. One should not withhold evidence.

Attridge discusses the epitheton: fellowship of the Male, given in the *Ats of Thomas* 50 to the feminine Holy Ghost. He quotes Valentinian and Gnostic formulae which identify spiritual perfection with escape from femininity and compares *Gospel of Thomas* 114: 'every woman who will make herself male will enter the kingdom of heaven.' He asks whether this is gnostic. The answer is: no. MacDonald has proven in his 1978 doctoral Harvard dissertation that the theme 'two as one', the androgyny taught by 'Thomas', originated in Alexandrian Judaism, was taken over by Alexandrian Christians and was introduced to the

congregation of Corinth by Apollos, whose terminology Paul took over. In the Pastoral Letters to Timothy and Titus the author opposes these same Encratites, who forbade to marry and commanded to abstain from meats, held that the resurrection is past already and prohibitied the use of all alcoholics (hence 'Paul' 's provocative advice to drink no longer water). The *Gospel of Thomas* shows that they also came from Alexandria to Edessa and taught there androgyny with the typically Jewish Alexandrian terminology: "when you make male and female into a single one" (22). The gnostic interpretation of the *Acts of Thomas* by Bornkamm and Georgi has turned out to be fantastically wrong and has been eliminated from the revised edition of New Testament Apocrypha.

Elaine Pagels, always her sparkling self, discusses the mystery of marriage in the Valentinian *Gospel of Philip*. Did the Valentinian theology concerning the 'sacrament of the bridal chamber' include or exclude actual marriage? Recent investigation has convinced her that in the case of the *Gospel of Philip* scholars on both sides are equally right ... or equally wrong. Its author intends to reject entirely the question concerning sexual practice, the same question that contemporary scholars have been trying to use the text to answer. He has deliberately refused, on the basis of the understanding of the ambiguity of language and his consequent rejection of dualistic patterns of thought, to answer a question posed in terms of such a putative opposition (celibacy versus marriage):

> Light and darkness, life and death, right and left are brothers to one another; they are inseparable. Therefore the good are not good; and the evil are not evil; and life is not life nor is death death. 53, 15-20

The author refuses to engage in argument about whether Christians should marry or remain celibate. Instead, he advises:

> Do not fear the flesh, nor love it. If you fear it,
> it will gain mastery over you.
> If you love it,
> it will devour and paralyze you.
> 66, 5-7

He transposes questions of ethical practice into a new key: how is one to act in harmony with *gnōsis* on the one hand, and with love on the other? This interpretation of the *Gospel of Philip* sounds plausible. But I do believe that the Valentinians were all for sex and marriage and that

Clement of Alexandria did not fail to clarify the Valentinians' sexual practices.

In Clement's time the Christian congregation of Alexandria was pluriform: there were Jewish Christians, who used the Gospel according to the Hebrews; Apocalyptics whose voice is heard in some Sibylline oracles; Encratites, who forbade marriage, whereas the Catholics condoned it; Gnostics; followers of Basilides, Carpocrates, Marcion or Valentinus; Platonising Christians like Pantenus, Clement and Origen, Catholics supported by Rome.

In the third book of his *Stromateis* Clement discusses ordinary marriages, not celibate ones. As a Catholic he is for the procreation of children. Therefore he is obliged to accept lawful wedlock, without pleasure. He tries in vain to suggest that the Encratites were gnostics like Marcion and the Gnostikoi of the *Apocryphon of John*; and he follows the strategy of dividing his opponents by vindicating the Valentinians for his own point of view. Therefore he begins his treatise by observing that "Valentinus and his followers (οἱ ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον) approve of marriage because they derive matrimonial alliances from above, from the divine eons (who are male and female)". Clement errs here: Valentinus puts male and female on the same level, just as the eons are on equal footing, separate but equal, whereas Clement as a Catholic must subordinate the wife under the husband. But both speak about a real marriage.

He goes on to condemn a group of Christians within the congregation of Alexandria who consider sexual intercourse as a mystical communion: "For these all wretched beings hold that fleshly and sexual intercourse is a holy mystery, which introduces them into the Kingdom of God". Against those he observes:

> If they, like Valentinus and his followers, would say that these intercourses are spiritual, one could perhaps agree with them.
>
> (III, 29,3)

There cannot by any doubt that Valentinus and his followers were well pleased with marriage, because it had a spiritual and archetypal component and was experienced as a symbol of transcendent love between the eons Christ and Sophia. Marriage for them was a spiritual experience. It is true that at the same time Catholics (ψυχικοί) should abstain from marriage, because their unions are based upon inordinate concupiscence (Irenaeus, *adv. haer.* I,6,4). They pollute their marriage,

according to Valentinus. And therefore the *Gospel of Philip* can say:

> Indeed, if the marriage of pollution is hidden from the eyes of onlookers, how much more is the unpolluted marriage a true mystery! It is not counted as fleshly but holy; *it does not belong to desire*, but to love.
> 81,35-82,26

Valentinus no doubt was a great lover. But the Judaic Christians of Palestine, who were the founding fathers of the Egyptian Church, already held that concupiscence has rightly been given to the living being, in order that, instigated by it to intercourse, he multiply the human race (pseudo Clem. *Homilies* 19, 21, 3). And the Valentinian Theodotus (*Excerpta* 67,2) agrees with him that procreation (γένεσις) is necessary for the salvation of the believers. And in the Hermetic Asclepius, a writing much related to Valentinian Gnosis, the love between a lover and his beloved is conceived as a holy mystery, that reflects the androgynous being of the Godhead (20-21).

Birger Pearson challenges the authority of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy* which once inspired his teacher and is venerated in this group as if it were Holy Writ. Pearson argues that the earliest Christianity in Egypt was not gnostic in character, as Bauer presumed. Leaving aside a discussion of the Gospel according to the Hebrews, the Gospel according to the Egyptians (= the Coptic members of the Alexandrian Church) and the Epistle of Barnabas, which can hardly be regarded as gnostic in any meaningful sense, Pearson probes the traditions of the three headmasters of Christian schools in Alexandria, Valentinus, Basilides and Carpocrates. Irenaeus (*adv. haer.* 1, 11, 1) turns out to be right, when he observed that Valentinus adapted the fundamental principles of the so-called Gnostic school of thought to his own kind of system (these *Gnostikoi*, the only group to call themselves that, knew and used the myth of the *Apocryphon of John*). In the extant fragments of Valentinus allusions to this myth do occur, as well as in the *Gospel of Truth*, which was probably written by the great heresiarch himself. Valentinus probably took it over from a non-Christian group of *Jewish Gnostikoi in Alexandria* and added Christian elements of his own. Moreover, Valentinus is dependent upon another important text from the Nag Hammadi *corpus*: the *Letter of Eugnostos the Blessed* and its speculations on the Kabod, the Glory of God, as both *Anthrōpos* and *Sophia*. His thought has also a non-Gnostic background: he probably knew the writings of Philo Judaeus, Middle Platonism (Eudoros), at

least the canonical Gospel of Matthew as well as the Pauline epistles and probably also the Gospel of John (as already Constantine Tischendorf discovered). Pearson mercifully avoids calling the origins of Christian Alexandria Jewish Christian, a term to which Koester is allergic. But in the book *The Roots of Egyptian Christianity* (1986) he freely admits that it were Judaic Christians from Palestine who were the first to bring the new religion to the second city of the Roman Empire.

Last but not least, the experienced bibliographer David M. Scholer presents a record of Koester's publications which is as complete and accurate as is humanly possible.

It is clear by now that Koester has discovered something new in the field of the New Testament that is also, *mirabile dictu*, true. Moreover, he founded a school of gifted and devoted pupils, who write in this book about the environment of Early Christianity and its archeology, about ancient Judaism and the Second Testament, on early Christian literature and Gnosticism. This book is an excellent introduction to the liberal theology of America today. But it is onesided and has great limitations. In the XX and 509 pages of this bulky volume the names of Gershom Scholem and Erik Peterson, who proved Bultmann to be wrong, are not mentioned even once. Whosoever wants some information about esoteric Judaism and Alexandrian Hermetism, about the Jewish (or even: Judaic) foundations of the churches in Edessa, Alexandria, Carthage and Rome, about Encratism, the shape of the liturgy, the biblical roots of the Catholic dogma, Greek mysteries and Christian sacraments, the rise of Christian mysticism, gnostic and Catholic art or Christian Manichaeism, must look elsewhere. And where is patristics in these thirty-eight essays in honour of the Winn Professor for Ecclesiastical History, the successor of Father George Florovsky?

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 GILLES QUISPEL

Jacques Fantino, *La théologie d'Irénée. Lectures des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. VIII, 450 pages.

This excellent dissertation, which was defended at the Catholic University of Rijsel (Lille) and breathes the spirit of *Nouvelle Théologie* and Jean cardinal Daniélou, makes clear how much progress

heresiology and patristics have made since the end of the last World War. Rousseau and Doutreleau published their new edition of Irenaeus' five books *Adversus Haereses* in the series beyond praise *Sources Chrétiennes*. They were not specialists in Late Latin and may sometimes have overrated the importance of the Armenian version of the Greek original, but they did constitute a useful text and published it with a good translation. One did not have to look out for the antiquated editions of Harvey or Stieren anymore or to wait for the much advertised edition in the *Berlin corpus* which never appeared.

Moreover, in 1952 the Jung Codex was acquired and was published in due time. It contained four or five original works of Irenaeus' main opponents, the Valentinian gnostics. It became exceedingly clear that the good and honest bishop of Lyon had only very bad and tertiary sources from the Western School of Valentinianism at his disposal. In fact a twentieth century scholar is better informed about these 'heretics' than their contemporary Irenaeus. François Sagnard and Antonio Orbe could write valuable studies about the theology of the different Valentinians and the testimony of Irenaeus. Fantino has used this new material and has consulted the secondary literature, not only in French, Italian and Spanish, but also in English and American. He has the feel of Gnosis and again and again observes that Irenaeus' opponents were not only good Christians but also gifted dogmaticians, and the goes on to show that Irenaeus and the Catholic tradition are more faithful to the message of the Bible and still more profound.

The results of this study were predictable: Irenaeus vindicated the whole man, body and soul, as well as the reality of Creation and improved upon his opponents by arguing that the Logos and the Spirit were not brought forth in the ongoing process of salvation, but are essentially and eternally God. But surprisingly the author stresses the point that Irenaeus also owes a lot to these Valentinians. He even dares to state tha the so-called 'doctrine of physical salvation', which became later characteristic of Athanasius and remained the Shiboleth of Eastern Orthodoxy until the present day, originated in gnostic circles. The keynote of both Valentinus and Irenaeus is said to be 'oeconomia', the grand design of God to make mankind ultimately divine. And this implied for both that evil was ordained, because man should have the experience of evil in order to opt for the good.

On the other hand, this Father of the Catholic Church is much indebted to the 'theology' of Judaic Christianity, when he stresses that

Christ and the Spirit ('Sophia') are the two hands of God, or when the maintains that the image of God is to be found in the human body.

His speculations, however, have certain limitations: he does not say that God is one Being in three modes of Being, as the later Cappadocians taught.

The author is very well informed about the present state of research. He is well aware of the fact that gnosticism is not of Iranian, but of Jewish origins. He is convinced that Valentinus himself wrote the *Gospel of Truth*. He knows that there is a way which led from the Gnostics of the *Apocryphon of John* to Valentinus and from Valentinus to Origen. He also has understood that Valentinianism has developed in its short history. According to the primitive myth, the first principle is dual, male and female, there is only one Sophia and Jesus (the body of the Saviour) issues from her.

Theodotus and Mark, the leaders of the Eastern School, remained faithful to their master, but Ptolemaeus and Heracleon have complicated this simple scheme: pattern B, transmitted by Hippolytus and in part by Irenaeus, is still further away from the source than pattern A, transmitted by Irenaeus. Fantino discerns still a third stage which is to be found in the falsely so-called *Tripartite Treatise* of the Jung Codex. This represents the last development of this gnostic theology and in fact reflects a radical revision of it. It proclaims the absolute existence of the one and only God and of his Son, who is eternally born from Him. The author of this writing cannot possibly be Heracleon ($\pm$ 160 A.D.) as Puech and Quispel guessed, but must have lived at the beginning of the third century or even later.

There are two criticisms to be made:

1) In *Adversus Haereses* IV, 4,2 Irenaeus quotes a Saying that is usually ascribed to one of the Presbyters, those Elders in Asia Minor who transmitted to him the Jewish Christian traditions. Speaking about the destruction of Jerusalem he argues that its time was fulfilled with the coming of the New Covenant... 'For God does all things by measure and in order; nothing is unmeasured with Him, because nothing is out of order.' Then he continues: *Et bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum*. Mesjiḥa can mean either 'measured' or 'measure' in Hebrew and Syriac. This makes clear what the Presbyter means: the Messiah is the measure of God. Behind this rather bold Saying of the Presbyter there lurks an explanation of the title 'Christ' that was current among the early Chris-

tians. The same explanation is to be found in Saying 19 of the Valentinian Gospel of Philip, written about 225 A.D. in Syrian Antioch, possibly by Axionicus, one of the leaders of the Oriental School (cf. van Unnik, *Sparsa Collecta* III, 239).

Could it be that the same or a similar tradition underlies the Q-Saying: 'No one knows the Father but the Son' (Matthew 11:27 and Luke 10:22). The same Logion is attested in a different and more primitive form (ἔγνω) by the pseudo-Clementine *Homilies* 17, 4, 3: it seems to have been current among the Judaic Christians of Palestine, before it was integrated into the 'Quelle' written in Greek. The Gospel of John 14:7 ('If you have known me, you also have known the Father') seems to allude to another version of the same Saying. Is there behind all this an Aramaic pun on the word 'messiah'? Does this characteristic word play betray a most interesting spiritualisation of a political title, which is based perhaps on the conviction that the Messiah is the *kabod*, the divine Glory of God? Fantino has rightly stressed the Judaic background of the no-nonsense theology of Irenaeus, but he missed the most important argument in favour of his thesis.

2) One cannot anymore say that pagan gnosticism (the Hermetics!) derives from Christian Gnosticism, as the author says on page 150 of his book. It is true that the *Poimandres* of Hermes Trismegistus has undergone the influence of esoteric Judaism (the divine *Anthropos* of this writing is no other than *Geradamas*, Old Adam or Adam Qadmon, the personal Glory of the hidden Lord), but the discovery of the Armenian and Greek *Definitions of Hermes Trismegistus* has made it crystal clear that these Hermetic Sayings are older than the Hermetic treatises. They can easily be pre-Christian and have influenced Jewish and Christian gnostic writings: the Hermetic Saying VI,1: 'Man has three essences, spiritual, psychic and hylic' has been judaïsed by the Gnostikoi of the *Apocryphon of John* (Cain, Abel, Seth) and has been christianised by Valentinus (Catholics are only psychic Christians: cf. *V.C.* 46, 1, 1992, 1-19). The young doctor is so eager to prove that gnosticism is Jewish and Christian that in this case he is overreaching himself. Discovering Christian influence in Hermetism is going a bridge too far.

But these are minor flaws in a great synthesis. I seldom have read a study which was so mature, so full of empathy for 'heretics' and yet so thoroughly orthodox. It seems to me to show that Roman Catholic

theology can easily respond to the challenge of a new age, which is gnostic again, if only it is inspired by a broad mind and a tolerant spirit.

3722 BR *Bilthoven*, N Houdringelaan 32 GILLES QUISPEL

Griet Petersen-Szemerédy, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike.* Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, 240 S.

Obwohl zur Zeit schon mehrere Aufsätze und Studien vorliegen über die Lebenweise der Asketinnen im Rom der Spätantike sowie über ihre Beziehungen zueinander und zu ihren theologischen Lehrern, so hat doch der soziale, politische und religiöse Hintergrund dieser Frauen sowie das religiöse Umfeld und ihre Vorbilder, wie die Verfasserin dieser neuen Studie über den Asketismus bei den Frauen aus aristokratischen Kreisen Roms festgestellt hat, bisher verhältnismässig wenig Beachtung gefunden. Daher stellt sie jetzt Fragen wie: Was bedeutete die Askese für die Frauen der damaligen Zeit? Wie war ihre Stellung in der Gesellschaft und welche Möglichkeiten zu freien Entscheidungen gab es für sie? Damit beabsichtigt sie darzulegen, wie auch diese kleine Gruppe der Asketinnen durchaus zur Frauengeschichte gehört.

Es werden hierbei keine neuen Quellen zutage gefördert, sondern es handelt sich hier an erster Stelle um die Art und Weise, wie sie gelesen und befragt werden. Ausser den vielen Berichten männlicher Autoren über diese Frauen sind auch von mehreren dieser Frauen selber verfasste Briefe überliefert. Eingehend wird die Frage erörtert, ob *Epistula* 46 im Corpus der hieronymianischen Briefe, die mit *Paulae et Eustochiae ad Marcellam* überschrieben ist, wirklich von den genannten Asketinnen stammt oder doch ein Werk des Kirchenvaters Hieronymus ist.

Zwar wird die Möglichkeit einer gewissen Beeinflussung der Asketinnen durch einige pagane Kulte aus dem heidnischen Umfeld besprochen, man könnte aber von vornherein erwarten, dass diese minimal gewesen ist, weil ja die Haltung der Kirche eben den heidnischen Kultusformen gegenüber von Anfang an durchaus negativ und abwehrend war. Um so mehr könnte man sich wundern, dass eine im vierten Jahrhundert überaus wichtige und einflussreiche philosophische Strömung wie der Neu-

platonismus nicht behandelt wird. Bekanntlich ist ja der Neuplatonismus mit seiner Gegenüberstellung von Geist und Leib und seiner Lossagung vom Materiellen nicht ohne einen gewissen Einfluss auf Aspekte des christlichen Asketismus geblieben. So geht zum Beispiel aus mehreren Schriften von Ambrosius und Augustinus hervor, wie eng christliche und neuplatonische Gedanken, auch auf asketischem Gebiet, sich bisweilen berühren.

Auf S. 152-153 wird auf eine Stelle aus der *Vita Antonii* des Athanasius Bezug genommen (3; PG 26,844), wo über die Schwester des Antonius berichtet wird. Die Stelle ist wichtig, weil der von de Montfaucon hergestellte Text (δούς τε αὐτὴν εἰς παρθενῶνα ἀνατρέφεσθαι) zu suggerieren scheint, dass es schon um 275 eine Art Frauenkloster in Ägypten gegeben habe. Die Autorin gibt die Stelle folgendermassen wieder: »die von ihrem älteren Bruder Jungfrauen anvertraut wurde — nach dem Tod der Eltern und als Antonius sich für ein eremitisches Leben entschied — und in einem sogenannten Παρθενών erzogen wurde.« Dazu folgt dann der Kommentar: »Dieser Bericht wirft mehr Fragen auf, als er beantwortet (so z.B. nach der Lebensform in einem Παρθενών oder danach, ob die Schwester des Antonius am Ende ihres Lebens einem Kloster vorstand etc.). Zur Zeit seiner Niederschrift aber bedurfte er zweifellos keiner weiteren Erläuterung.« Leider ist es der Verfasserin entgangen (wie auch mehreren Übersetzern der *Vita*), dass die Lesart Παρθενῶνα unrichtig ist. In der Literatur gibt es mehrere Bemerkungen zu dieser Stelle; man sehe insbesondere G. Garitte, *Un couvent de femmes au IIIe siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de S. Antoine*, in *Scrinium Lovaniense*. Mélanges historiques E. van Cauwenbergh, Löwen 1961, S. 150-159. Die richtige Lesart lautet εἰς παρθενίαν ἀνατρέφεσθαι (so in den besten Handschriften; dazu stimmt auch die anonyme alte lateinische Übersetzung: *ut ad virginitatem nutriretur*). Von einem Kloster im dritten Jahrhundert ist also nicht die Rede. Man sehe jetzt hierfür auch die vor kurzem erschienene Ausgabe der *Vita* in den *Sources Chrétiennes* (400, S. 81-82; 136).

Mag diese Studie auch keine neue Dokumentation bieten, so ist ihr Wert dennoch der, dass die Verfasserin die bekannten Tatsachen mehrmals in ein neues Licht rückt. Dabei ist es ein Verdienst, dass nicht versucht wird, die Tatsachen zu forcieren, um ihnen neue Ergebnisse abzugewinnen.

6523 LH *Nijmegen*, Postweg 152 G.J.M. BARTELINK

Vigiliae Christianae 48 (1994), 415-416, © E. J. Brill, Leiden

BOOKS RECEIVED

The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 12 (pars II). Esaias, fasc. 2. Introduction: Les manuscrits (suite et fin) Is 40,1-41,20. Ed. Roger Grison. Freiburg, Herder, 1994.

R. Travaijano Etcheverría, Bibliografía Patrística Hispano-Luso-Americana, VIII (1991-1992). Separate de SALMATICENSIS, Vol. XVI Fasc. 1, 1994, Universidad Pontificia de Salamanca.

Il Pastore di Erma. Versio Palatina. Con testo a fronte. Edizione critica, traduzione italiana, commento di Anna Yezzoni. Introduzione de Antonio Carlini (Il nuovo melograno 13). Casa Editrice Le Lettre, Firenze, 1994. L 32.000.

The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3rd-8th September 1990. Edited by Ugo Bianchi; with the cooperation of Fabio Mora and Lorenzo Bianchi (Storia delle Religione 8). «L'Erma» di Bretschneider, Roma. XLVIII, 921 p.

Renate Pillinger, Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche (Ikonographisch-Monologische Studie) mit 23 Farb- und 14 Schwarzweiss-Abbildungen. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1994. 40S. + Abbildungen.

Claire Sotinel, Rhétorique de la faute et pastorale de la réconciliation dans la Lettre apologétique contre Jean de Ravenne. Un texte inédit de la fin du VI siècle (Collection de l'École Française de Rome 185). École Française de Rome, Palais Farnèse, 1994. X, 154 p.

Philippe Buc, L'ambiguité du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age. Préface de Jacques le Goff (Théologie Historique 95). Paris, Beauchesne, 1994. XVI, 427 p. 270 FF.

Pierre Gazier, Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique (Théologie Historique 96). Paris, Beauchesne, 1994. 329 p. 197 FF.

Manlio Simonetti, Ortodossia ed Eresia tra I e II Secolo (Armarium 5). Rubbettino Editore, 1994. 88049 Soveria Mannelli.

Tertullien, Contre Marcion, Tome III (Livre III). Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres 1-III par René Braun (Sources Chrétiennes 399). Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 364 p. 215 F.

Grégorio di Nazianze, Contro Giuliano l'apostata. Orazione IV a cura di Leonardo Lugarese (Biblioteca Patristica). Nardini Editore, Firenze, 1993. 456 p. L 54.000.

Martin Goodman, Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. Oxford, Clarendon Press, 1994. X, 194 p. £ 25.00.

Peter Widdicombe, The fatherhood of God from Origenes to Athanasius (Oxford Theological Monographs). Oxford, Clarendon Press, 1994. XII, 290 p. £ 35,00.

Denis Minns OP, Irenaeus (Outstanding Christian Thinkers Series). London, Geoffrey Chapman, 1994. XVI, 140 p.

Dictionnaire des philosophes antiques, II Babélyca d'Argos à Dyscoluis, publié sous la direction de Richard Goulet. CNRS Éditions, 20/22 rue Saint Amand, 75015 Paris, 1994. 1021 p.

Gordon D. Fee, God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul. Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 1994. 967 p.

Philip Lyndon Reynolds, Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods (Supplements to Vigiliae Christianae 24). Leiden-New York-Köln, Brill, 1994. xxx, 436 p.

Anonymi Glosa Psalmorum ex traditione seniorum. Teil II: Psalmen 101-150. Herausgegeben von Helmut Boese (Vetus Latina. Aus der geschichte der lateinischen Bibel 25). Freiburg, Herder, 1994.

Gregorius Eliberritanus, Epithalamium sive Explanatio in Canticis Canticorum. Herausgegeben von Eva Schulz-Flügel (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 26). Freiburg, Herder, 1994.

Dorothy Pikhaus, Répertoire des inscriptions latines versifiées de l'Afrique romaine (Ie-VIe siècles) I: Tripolitaine, Byzacène, Afrique Proconsulaire. Epigraphica Bruxellensia 2. Bruxelles, 1994. 161 p.

Samuel N.C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East (Religions in the Greeco-Roman World). Leiden, Brill, 1994.

John A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts (Supplements to Vigiliae Christianae 23). Leiden-New York-London, Brill, 1994. XIII, 430 p.

Elisabeth Grünbeck, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherinterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44.(45.) Psalms (Supplements to Vigiliae Christianae 26). Leiden-New York-Köln, Brill, 1994. XXI, 438 S. Nlg 130,00 US $ 74,50.

Patricia Cox Miller, Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture. Princeton University Press, Princeton NJ, 1994. 273 p. $ 39,50, £ 30,00 cloth.

Philip Walker Jacobs. A Guide to the Study of Creco-Roman and Jewish and Christian History and Literature. University Press of America, Lanham, Maryland 20706. XI, 118 p.

Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, Catechesi prebattesimali e mystagogiche. Traduzione di Gabriella Maestri e Victor Saxer. Introduzione e note di Victor Saxer. Milano, Paoline, 1994. 670 p. L. 45.000.

Anneliese Meis, El rostro amado: aproximaciones a la antropología teológica. Comala-Ediciones, Santiago, Chile, 1994. 347 p.

Ramón Trevijano Etcheverría, Patrología (Sapientia Fidei. Manuales de Teología). Madrid, Biblioteca de autores Cristianos, 1994. XVIII, 277 p.